مجلة كلية الدعوة الإسلامية

العدد
السابع عشر
2000

مجلة إسلامية - ثقافية - جامعة - محكمة - تصدر سنويًا

1430 من ميلاد الرسول ﷺ الموافق 2000 افرنجي



بسم الله الرحمن الرحيم

ألم تر كيف ضرب الله مثلاً كلمةً طيبةً
كشجرةٍ طيبةٍ أصلها ثابتٌ وفرعها في السماء (24)
تؤتي أكلها كلّ حين بإذن ربّها ويضرب الله
الأمثال للناس لعلّهم يتذكّرون (25) ومثل كلمةٍ
خبيثةٍ كشجرةٍ خبيثةٍ اجتثّت من فوق الأرض
ما لها من قرار (26)

صدق الله العظيم

سورة إبراهيم 24 – 26



المحتويات

بسم الله الرحمن الرحيم

الافتتاحية

المعرفة وغربة الدين

التحرير



كانت المعرفة وما زالت هي طريق البشرية لكل نهضة وحضارة، فقد ارتبطت الحضارات بالقراءة والكتابة باعتبارهما من أهم وسائل العلم والمعرفة، وسُبل نقل نتاج الآخرين، وصياغة النهضة المحلية، وصارت هذه حقائق ثابتة من خلال تجارب الأمم وعطاءات التاريخ البشري عبر العصور.

وقد أيّد الإسلام هذه الحقيقة في نصوص كثيرة، فليس من المصادفة أن تبدأ أول آية قرآنية بالدعوة للقراءة في قوله تعالى: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ﴿١﴾ خَلَقَ ٱلْإِنسَـٰنَ مِنْ عَلَقٍ ﴿٢﴾ ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ﴿٣﴾ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ﴿٤﴾ عَلَّمَ ٱلْإِنسَـٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴿٥﴾﴾[1]

(1) سورة العلق، الآية: 1 ـ 5.

وليس من العبث أن تكون كل القوانين والنواميس التي تنتظم الكون الأكبر في كتاب مسطور، وأن تكون حجة الله على خلقه يوم القيامة في كتاب لا يغادر كبيرة ولا صغيرة إلا أحصاها، وأن يكون القلم والدواة والكتابة من المخلوقات العظيمة التي أقسم الله بها في قوله عز وجل: ﴿نٓ وَٱلْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾[2]

إننا لذلك نفهم الغربة التي تَحدَّث عنها الرسول ﷺ عندما قال: «**جاء الإسلام غريباً وسيعود غريباً**» على أنها غربة ناتجة عن الجهل به، لا عن انقراض أتباعه، فكما أن الغريب هو المقيم بين غير عارفيه، والمجهول عندهم، يكون الإسلام بين من يجهلونه من أبنائه وغيرهم غريباً، ووجود الأتباع الجهلة في غربة الإسلام كالعدم، فهم كما شبَّههم الرسول ﷺ في: «**ولكنكم غثاء كغثاء السيل**» فالجاهل غير مفيد لا لأمته، ولا لنفسه، ولذا فقد كان تشبيهه بالغثاء تشبيهاً في محله، لعدم قيمة الغثاء مقارنة بما ينفع الناس ﴿فَأَمَّا ٱلزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَآءً وَأَمَّا مَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ فَيَمْكُثُ فِى ٱلْأَرْضِ﴾[3] وإنك لتجد اليوم الأمية متفشية في بلاد الإسلام شرقاً وغرباً، قد تتفاوت نسبة الأميين بين هذا القطر أو ذلك، ولكن الجامع المشترك هو ارتفاع نسبة الأمية وشبه الأمية في العالم الإسلامي إلى حد مخيف.

والخطير في الأمر أن بعض المتعلمين تعليماً مدنياً صِرفاً صاروا يستقون علوم الإسلام من غير مصادرها الإسلامية، فيرددون ما يقوله عنه خصومه باعتبارهم أصحاب الموسوعات الموضوعية والمراجع الموثوقة، وقد وجد بعض علماء المسلمين زلاتٍ كبرى لكُتَّاب اعتمدوا في أبحاثهم على مستشرقين غير منصفين، أو دوائر معارف غير إسلامية، فضلوا بذلك وأضلوا، ولكنهم وجَّهونا إلى ضرورة أن تكون المعرفة من أوليات نهضتنا المنشودة، وأن التنمية الأفضل هي تنمية العقول والمهارات، وأن اهتمامنا العلمي ينبغي أن يشمل علومنا العربية الإسلامية مرتفعاً إلى مستواها الروحي والمعنوي في حياتنا، وذلك بأن نفرد تخصصاً لهذا الغرض في كل مجتمع إسلامي، مواجهة للخطر

(2) سورة القلم، الآية: 1.

(3) سورة الرعد، الآية: 17.

المتقدم، واستجابة لقوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾[4] فقد جعله من الحذر الذي يعني الاحتياط للخصوم بالإعداد المعنوي لتكوين الشخصية الفكرية والعلمية، وأن يكون اهتمامنا شديداً بالموسوعات والمراجع والكليات الإسلامية المعدة لهذا الغرض.

لقد خرجت علينا بعد الحرب العالمية الثانية نصيحة غربية، مفادها أن وجود تخصص التعليم الديني سيخلق ازدواجية في الفكر تضرُّ بالمجتمع، وأنتم تعلمون نتائج الإصاخة إلى هذه النصيحة على مجتمعاتنا وعلاقاتنا وأمننا!!. علماً بأن من كانوا وراءها لم يمسوا مؤسساتهم الدينية بشيء، ولم يمنعوا هذا التخصص بين تخصصاتهم العلمية المختلفة، فالتخصص العلمي عندهم هو أساس حضارة هذا العصر، ولم يستثنوا من ذلك دراساتهم الدينية، بل خصصوا كراسي عندهم للدراسات الإسلامية نفسها، وهم الذين نصحونا بهجرها وتجاهلها في مقرراتنا الدراسية.

ولا سبيل إلى تطوير أساليب الدراسات الدينية إلا من داخلها وبواسطة المتخصصين فيها، حتى تكون قادرة على تجديد المتغيرات، وتأصيل الثوابت بما لا يجعلها عُرضة للجهل والغربة والتطرف أو التهاون والتسيب.

ونحن على ثقة بأن النهضة الشرقية لن تزدهر على المستوى القطري والإقليمي والقاري ما لم تُبنَ على العلم في كل ميادينه، وألاَّ يُهمل جانبه المعنوي المتمثل في الثقافة المكونة لشخصية الأمة من لغة ودين، وإذا تحقق ذلك فيمكن لأيٍّ تجمع على تلك المستويات أن يثبت وجوده، وأن يضع بصماته في التاريخ، وعلى صفحات سجل الحضارات البشرية الكبير. ﴿وَقُلِ ٱعْمَلُوا۟ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُۥ وَٱلْمُؤْمِنُونَ﴾[5].

التحرير

(4) سورة التوبة، الآية: 122.
(5) سورة التوبة، الآية: 105.

التعدُّدُ اللُّغويُّ ونتائجُهُ في الفوارقِ الثقافيّةِ والقبليّةِ في إفريقيا

نحو اندماج لغويّ لإفريقيا الغد

الدكتور أحمد تيجاني جالو
كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة / السنغال



إن مشكلة اللغة في القارة الإفريقية مشكلة شائكة، نتيجة وجود كثير من اللغات المحلية ذات نطاق محدود إلى جانب لغات أخرى ناقلة تستخدم في الاتصالات بين شعوب ذات لغات أمٍّ مختلفة: كاللغة العربية والأمهرية والسواحلية، بالإضافة إلى وجود هذه اللغات المحلية، مع لغات أوروبية: كالفرنسية والإنكليزية والإسبانية والبرتغالية في القارة الإفريقية.

إن هذا الوضع وضع خطير جداً؛ لأنه جعل القارة الإفريقية منقسمة، تكثر فيها المذاهب والطوائف والتكتلات، بحسب الموقع الجغرافي أو اللغة أو الدين.

والمؤسف حقاً، أن كل جزء أو تكتل يحسب نفسه فيها أمة بأسرها، ويعد

لنفسه من مستلزمات أو من مقومات الأمة ما يجعل كيانه يصمد. وينتج عن ذلك انقسام القارة إلى مجموعات هي: مجموعة إفريقيا الغربية، حيث تسود لغات البولار والماندينكي واليوروبا والهوسا، ومجموعة وسط وشرق إفريقيا، حيث تسود لغات الأمهرية والسواحلية. ومجموعة جنوب إفريقيا، حيث تسود لغات أخرى من أسر لغات البانتو. أضف إلى ذلك وجود اللغة العربية كلغة أم في شمال إفريقية من ناحية، ولغة دين في إفريقيا جنوب الصحراء منذ أقدم العصور. وكل ذلك يُتَوِّجُهُ انقسام آخر نتيجة الاستعمار الأوروبي للقارة الإفريقية وما يترتب على ذلك من وجود كتلة دول تسمى «بالدول الناطقة بالفرنسية» وأخرى «ناطقة بالإنكليزية» «والإسبانية» «والبرتغالية» الخ...

إنه من نافلة القول أن نشير إلى ما يجب أن ينتج عن هذا الموقف، من فروق واختلافات ثقافية أو اجتماعية بين المجموعات العرقية تبعاً لاختلاف لغاتها. ولا يعني ذلك أن تعدد اللغات في حد ذاته يشكل عقبة كأداء في سبيل الاندماج الإفريقي إذا أحسنا التصرف. بل إن التعدد والتنوع في اللغات ثروة هائلة لإفريقيا؛ لأنه توجد وراء كل لغة حضارة أو ثقافة لمجموعة عرقية. فالخالق هو الذي شاء هذا التنوع والتعدد في قوله: ﴿وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ...﴾[1].

إن التحدي الذي يجب أن تواجهه إفريقيا في مسألة تعدد اللغات المحلية واللغات الناقلة؛ هو محاولة التوفيق بين الماضي والحاضر، وبين الأصالة والمعاصرة، ولا يعقل أن تَتَقَوْقَعَ مع إفريقيا، وتنكف على نفسها في عصر العولمة، والحال أن كل الأمم والقارات الأخرى تكافح جاهدة نحو الاندماج في تنظيم شؤونها في الاتصالات التي تعتبر اللغة الأداة الأولى والأساسية فيها.

إن التحدي الذي ينتظر إفريقيا هو أن تتمكن من الفهم بشكل واع ومنظم، بأنه يجب عليها النجاح في تحديد المكانة التي يجب أن تحتلها هذه اللغات المحلية، إلى جانب اللغات الناقلة الأخرى، وتحدد دور ومكانة كل من هذه

(1) سورة الحجرات، الآية: 13.

اللغات الناقلة الكبرى، لما يخدم الاندماج الإفريقي في القرن القادم.

ويمكن أن نأخذ مثلاً لدول «إفريقيا جنوب الصحراء»، لنصور على ضوء المعطيات التاريخية مسألة تجاوز اللغات الناقلة، مع اللغات المحلية، أي: تجاوز اللغة العربية مع اللغات الإفريقية في مناطق وطبقات وبيئات اجتماعية وثقافية مختلفة، وكيف تمكنت اللغة العربية من أن تلعب دوراً بارزاً كان بمنزلة عامل توحيد بين المجتمعات الإفريقية في تلك الفترة. ولا تزال اللغة العربية تلعب ذلك الدور في بعض الأوساط الاجتماعية في إفريقيا إلى الآن، ثم نشير إلى ذلك الدور الذي تلعبه الآن بعض اللغات الأوروبية منذ دخول الاستعمار هذه القارة وحتى بعد سنوات الاستقلال.

اللغة العربية عامل موحد للقبائل الدائنة بالإسلام وأثر ذلك في اللغة والمجتمع الإفريقي

سيكون من العسير الحديث عن مكانة اللغة العربية في دول إفريقيا جنوب الصحراء، دون أن نتطرق إلى دخول الإسلام في هذه المنطقة التي كان يطلق عليها الكتّاب والرحالة العرب عبارة «بلاد السودان». وهناك نقاش وجدل حول ارتباط دخول اللغة العربية في هذه البلاد بدخول الإسلام. ويرى بعض المؤرخين أن الإسلام بدأ ينتشر في إفريقيا منذ فتح مصر عام 640م بقيادة عمرو بن العاص وشروع الجيوش الإسلامية بعده في اقتحام «بلاد السودان».

ويرجع (عُمَرْ كَنْ) مثلاً ظهور بدايات الإسلام في السنغال وإفريقيا جنوب الصحراء أي «بلاد السودان» باعتناق قبائل البولار هذا الدين، على أيدي شيوخ من قبيلة سُونِنكِي في القرن التاسع أو العاشر الميلاديين على الأقل[2].

وبناءً على هذه الرواية فإن تعاليم الإسلام وصلت إلى هذه البلاد قبل عهد المرابطين، غير أن هناك روايةً أخرى تقول: إن المرابطين هم أول من أدخل الإسلام لدى قبائل البولار. فنحن لا يهمنا من هذا الاختلاف معرفة من أدخل

---

(2) KANE Oumar, 1986: pp 386-388.

الإسلام في إفريقيا، بقدر ما يهمنا تاريخ دخول الإسلام فيها. وذلك لأن معرفة هذا التاريخ ستقودنا إلى جدل آخر، هو هل دخلت اللغة العربية إفريقيا بدخول الإسلام أو بعده؟ أم دخلت قبله عن طريق التجارة؟ وهذا الجدل لا يهمنا، بقدر ما يهمنا وجود اللغة العربية في إفريقيا في حد ذاته. ويضاف إلى ذلك أن الروايتين تذكران نفس قبائل البولار، أو «التكرور» في دخول الإسلام. وكلتا الروايتين تقعان في بؤرة زمنية واحدة، هي القرن التاسع، أو العاشر الميلاديين.

ولا غرابة إذاً أن يسود الغموض هذه الحقبة من التاريخ، بسبب عدم وجود مصادر مكتوبة تعالج هذه الأحداث، حتى نتمكن من ضبط تاريخ دخول الإسلام في هذه المناطق. غير أننا يمكن أن نرجع إلى الرحالة البكري (1028 ـ 1094) في كتابه «المسالك والممالك» لأنه من أقدم المؤلفات المكتوبة بالعربية، التي تعالج هذا الموضوع، حيث يقول عن بلاد السودان:

«... وأقرب بلاد السودان منهم صنغانة[3] بين آخر بلادهم وبينها مسيرة ستة أيام. ومدينة صنغانة ما بين الغرب والقبلة على النيل، مدينة «تكرور» أهلها سودان... من المجوسية وعبادة الدكاكير، والدكور عندهم صنم حتى وليهم وارجابي بن رابين فأسلم، وأقام عندهم شرائع الإسلام وحملهم عليها، وحققوا بصائرهم فيها وتوفي وارجابي سنة اثنتين وثلاثين وأربع مائة (432هـ/ 1040). فأهل تكرور اليوم مسلمون. (البكري 122).

إن هذا النص الذي يصف إفريقيا أو بلاد السودان قبل المرابطين لذو أهمية كبرى حيث إنه يدلنا على:

1 ـ وصف بلاد السودان، وأسماء بعض مناطقها صنغانة مثلاً، وأسماء من يقطنها (تكرور).

2 ـ اسم من يملك فيها «وارجابي» وتاريخ وفاته.

3 ـ يدلنا على أن بعض أجزاء هذه المملكة تقع على ضفتي نهر السنغال بناءً

---

(3) Sénégal selon certaines sources ou interprétations

تحريف لاسم السنغال اليوم بناء على بعض المصادر أو الروايات الشفهية.

على أن صنغانة هي التي اشتقت منها السنغال على إحدى الروايات. إذا سلمنا أن صنغانة هي أصل اسم نهر السنغال.

4 ـ اعتناق الملك الإسلام وحمل رعاياه على شرائعه.

إن هذه المعطيات التاريخية تنير لنا الطريق في فهم بعض الحقائق، وتجعل أقدامنا ثابتة في أرضية محددة في المكان والزمان. ومع ذلك سنسلم جدلاً أن انتشار اللغة العربية في «بلاد السودان» ذو علاقة وثيقة بدخول الإسلام دون الخوض في جدلية السبب، أو التلازم أو الأسبقية بينهما، وذلك لنفرغ من وصف ذلك المجتمع ولغاته حتى نتمكن من رؤية دور اللغة العربية فيها، ذلك الدور الذي كان عامل توحيد خَلَقَ مجتمعاً حطم فيها عرى القبلية، وجعل شعوباً وقبائل متعددة الثقافات واللغات تتعارف وتنصهر في بوتقة واحدة كالبنيان المرصوص يشد بعضه بعضاً.

إن هذا البعد الاجتماعي الذي خلقته اللغة العربية لا يمكن فهم مظاهره في الوسط الإفريقي، وما نتج عنه من تغيرات وتحولات اجتماعية واقتصادية، إلا إذا فهمنا دور العامل أو الوازع الديني، وما يترتب عنه من دراسة اللغة العربية بوصفها الوعاء الأساسي للدين الإسلامي الحنيف، والوسيلة العلمية والعملية لمعرفة تعاليمه وعلومه التجريبية والتطبيقية. إن العامل المشترك في هذا المجال أو إن ما يميز الأديان السماوية أنها تأتي للتوحيد، بمعنى أنها تأتي لتجمع الناس في اعتقاد وجود إله واحد، بمعنى أنه يهدف إلى خلق مجتمع من أناس ذوي أصول مختلفة، يقبل العيش كأمة في محيط جغرافي معين، ويخضع لقوانين موحدة.

أثر هذا التوحيد على المستوى الاجتماعي واللغوي

إن هذا المثل الأعلى قد أدى إلى خلق مجتمع جديد، يتجاوز القبلية وتنصهر فيه كل الحساسيات الأيدلوجية والثقافية، فنشأ مجتمع جديد وفلسفة جديدة على أنقاض الممالك ونظم الحكم التي كانت سائدة آنذاك.

وبناءً على ما تذكره كتب التاريخ فإن الجزء الأكبر من دول إفريقيا جنوب الصحراء كانت تقع تحت إمرة (سُونِنكِي غانا) ما بين القرنين الحادي عشر والثالث عشر، ثم بعد ذلك جاء دور إمبراطورية (ماندينكي مالي) حتى القرن السادس عشر(4)، هذا بالإضافة إلى بعض الممالك والدويلات الأخرى التي كانت موجودة آنذاك.

وحتى يتمكن المجتمع الجديد من الاستمرار في البقاء، وحتى يؤثر أكثر مما يتأثر كان عليه إيجاد سبل ووسائل لذلك، فنشأت حركات كثيرة أهمها ما يعرف بحركة (أَلْمَامِي) وهو تحريف لكلمة الأئمة، وهي حركة قام بها رجال الدين المسلمون في منطقة حوض السنغال للإطاحة بآخر ملك الوثنيين المعروف سَاتِجِي Satigi في عام 1776. وإقامة ما يعرف «بنظام الأئمة» أو «نظام المشايخ» الذي كان يحاول أن يحكم على نمط أسس الدولة الإسلامية وتعاليمها، إلى حين مجيء الاستعمار الأوربي في القارة الإفريقية. وقد كانت حركة (الحاج عمر طال الفوتي) (1864 ـ 1797) الدينية التي دامت ما بين 1854 ـ 1860) والتي وحدت منطقة ضفتي نهر السنغال، وبسطت سيطرتها على منطقة «الغديماخا»، وكانت الحروب التي خاضها في السنغال وفي مالي وجهوده لإقامة إمبراطورية إسلامية في غرب إفريقيا، وكذلك ثورة (عثمان بن محمد فودي) 1754 ـ 1817 في نيجيريا امتداداً لهذه الحركة الدينية في إفريقيا.

كان لزاماً على هؤلاء الشيوخ الذين يقودون هذه الحركة الدينية أن يجدوا وسيلة اتصال بينهم وبين أتباع الدين الجديد، فاختاروا اللغة العربية لغة للحكم والإدارة، ولغة للاتصال مع الجماهير، على الرغم من كل الصعوبات والعراقيل التي كانوا يلاقونها هم وأتباعهم في سبيل تعلمها. ومع ذلك لم يتخلوا عن اللغات الإفريقية في تخاطبهم اليومي فيما بينهم، أو بينهم وبين أتباعهم. وزيادة على ذلك فقد نشأ تزاوج ثقافي بين اللغة العربية واللغات الإفريقية، حيث بدأت اللغات الإفريقية تكتب بالحروف العربية، وظلت كذلك لمدة قرون عديدة. ولا

(4) Voir Makhtar Diouf: Sénégal les Ethnies et la nation (1998: 40-50).

يزال ذلك باقياً حتى يومنا هذا، ولا يزال الزعماء الدينيون في إفريقيا اليوم يتوجهون إلى أتباعهم بخطب تلقى باللغة العربية. ولا يزال الكثير من المراسلات في الأوساط التقليدية والشعبية في إفريقيا يتم باللغة العربية حتى الآن.

وقد نشأ عن هذا الوضع تأثير اللغة العربية على اللغات الإفريقية من حيث المبنى والمعنى معاً، في كثير من مظاهر الحياة اليومية، حيث غزت المفردات العربية هذه اللغات، واقترضت هذه من العربية مفردات كثيرة، إما مع الاحتفاظ بالكلمة كتابة، ونطقاً كما وردت في اللغة، وإما مع تغيير بسيط أو كبير في النطق، وفي بعض الأحيان مع إعطاء هذه الكلمة معنى آخر مغايراً لمعناه في اللغة العربية التي اقترضت منها الكلمة.

الاقتراض اللغوي هل هو ظاهرة إيجابية أو سلبية؟

قبل أن نصور بعض الأمثلة في اقتراض اللغات الإفريقية من العربية نتساءل هل الاقتراض ظاهرة إيجابية أو سلبية؟

يرى البعض أو يرى المتشائمون أن الاقتراض عملية سلبية؛ لأنه يؤدي إلى نوع من طمس الهوية الوطنية من خلال اقتراض بعض المفردات التي تعبر عن مفهوم ثقافة ما. بينما يرى الآخرون أن الاقتراض ليس إلا عملية تأثر وتأثير، ولذلك فلا يجب أن يفهم منه أنه سلبي. ويتساءل بعض العلماء: لماذا يخاف البعض من عملية الاقتراض؟ لأن الاقتراض نفسه يستعمل تجاوزاً على مفهوم غامض، وهو استعمال لغة معينة، كلمة أو بعضها من مثيلاتها.

ومعنى الاقتراض أن يرد المُقْتَرِضُ الدين الذي أخذه، عوضاً عما أخذ. وليس الأمر كذلك في عملية الاقتراض اللغوي، لأن المقترض لا ينوي أبداً رد الكلمة أو الكلمات التي أخذها من اللغة المقترَضَة منها، ومعنى ذلك: أن متكلمي اللغة المُقْتَرِضَة يجب أن يرحبوا باقتراض الكلمات الجديدة وملاءمتها لتسمية المفاهيم التي لم يكونوا يجدون لها أسماء أو مصطلحات، لكنه خلاف لما يقبله المنطق، فإنه كلما أثرت لغة ما في اللغات الأخرى بنشر أو توزيع تراثها

اللغوي تفاعل متكلمو هذه اللغة المقترضة منها بذلك. وكلما تأثرت لغة ما واقترضت من تراث الآخرين تشاءموا بذلك[5].

ولئن كانت التجارة والتبادل قد ساهما في إدخال اللغة العربية إلى إفريقيا، فإن للدين نصيباً وافراً كذلك في هذا الموضوع. ونظراً لأن العامل الديني كان قوياً لدى من ساهم في إدخال اللغة العربية إلى غرب إفريقيا، فلم يروا أي حرج في ظاهرة الاقتراض من العربية بل إنهم كانوا يرون أن تعلم العربية أو الاقتراض منها أمر ضروري لفهم الدين، أو المفاهيم الجديدة التي أتت بها الثقافة العربية الإسلامية.

وقد اقترضت اللغة الفولانية مثلاً كلمات عديدة من العربية. وهذه الاقتراضات تشمل كل الظواهر أو كل جوانب الحياة اليومية. ويشترك في ذلك مجموعات القبائل الفولانية كافة من المحيط الأطلسي إلى تشاد والكامرون، ويتأكد صدق هذا الزعم، وأهمية وجود الاقتراض الكبير من العربية إلى اللغات الإفريقية، فيما أحصاه الباحث (عمر باه) من كلمات أجنبية غزت اللغة الفولانية في منطقة فوتا تورو، وبلغ مجموع هذه الكلمات 694 كلمة، بما في ذلك 291 كلمة من أصول عربية. بمعنى أن ما يقرب من النصف من هذه الكلمات جاء من اللغة العربية وحدها[6]. ومن الصعب حصر أو إحصاء كل الدوافع التي تحث المتكلم على الاقتراض، ولكننا يمكن أن نذكر من هذه الدوافع على سبيل المثال لا الحصر ما يلي:

الدين والتربية والتعليم:

كلمات: الله، الإسلام، الصحابة، سنة، فرض، نافلة. كلها كلمات تنطق بالفولانية، وفي لغة الولوف بأسمائها العربية مع تحريف بسيط أو كبير في هذه اللغة أو تلك. كما أن مصطلحات: الدواة، والدفتر، واللوح، والتأليف، والطالب، والحرف تستعمل في اللغة الفولانية واللغة الولوفية في السنغال،

---

(5) Voir Walter Heniette: 1997 p: 10-11.

(6) Voir: BA Oumar, 1972, C.L.A.D., Université de Dakar - Sénégal.

وتستعمل كذلك بنفس الأسماء في لغة الهوسا. كما أن لغة الهوسا تستعمل مصطلح القلم بتسميته العربية[7].

وتستعمل كل أو بعض هذه المصطلحات كما هي في العربية مع تحريف بسيط أو كبير في كل من اللغة الفولانية ولغة الهوسا بغرب إفريقيا. وكذلك في لغة الولوف في السنغال. وهذه المصطلحات هي: الركوع، السجود، والكفارة، والدين، والحج، والعمرة، والنافلة، والزكاة الخ...[8].

التجارة والتبادل:

في المعاملات التجارية: نرى أن لغة الهوسا تستعمل مصطلحات: الغش، والأمانة، والحرير، والزعفران، والكافور. وتستعمل كذلك العقود من الأعداد من 20 إلى 90 بتسمياتها العربية[9]. كما أن مصطلحات: الزعفران، والكافور، والعيب. تستعمل بتسمياتها العربية في الفولانية بغرب إفريقيا، وفي الولوفية بالسنغال مع تحريف بسيط في النطق.

السلطة والعدالة:

في اللغة الفولانية واللغة الولوفية في السنغال تستعمل المصطلحات التي تعبر عن السلطة أو العدالة في مفهوم الثقافة العربية الإسلامية في كثير من الأحيان بصيغها وبتسمياتها العربية مثل: القاضي، والحق، أو «إِلمَانْ» و«أَلْمَام» بمعنى الإمام، والإمام الراتب أو النائب (نائب الإمام).

أسماء الأعلام:

يكفي أن تنزل في شارع إفريقي فتأخذ عينة ممثلة من الناس فتسألهم عن أسمائهم فيجيب أكثر من 85٪ تقريباً بأن أسماءهم أسماء عربية مثل: محمد، وعلي، وإبراهيم، وجبريل وزينب، وخديجة، وفاطمة[10] الخ... وكثيراً ما

---

(7) أنظر: غلادنثي، 1993، ص19.

(8) Diene Cheikh Tidiane, 1996, pp 45-80.

(9) أنظر: غلادنثي: حركة اللغة العربية وآدابها في نيجيريا ص60.

(10) الأسماء العربية في هذا المكان تعني الأسماء التي ورثتها هذه اللغات من الثقافة العربية وإن كانت هذه الأسماء أعجمية في الوضع.

نجد لدى سكان غرب إفريقيا إنساناً يحمل اسمين الأول اسم إفريقي (مثل صَمْبَّ، ودِمْبًا)، والثاني اسم عربي يسمى بعبارة: «اسم الدفتر» بمعنى الاسم العربي الإسلامي. ونجد كذلك في كثير من الأحيان الأماكن تحمل أسماء عربية، وهذه الظاهرة منتشرة الآن أكثر من أي وقت مضى (مثل مدينة، عرفات، دار المنان، دار القدوس، وفاس الخ...).

لقد اقترضت اللغات الإفريقية كذلك كثيراً بعض مفاهيم الزمن بأسمائها العربية كمصطلح الزمن نفسه، وكذلك الوقت، والساعة، والمدة. وتنطق هذه الكلمات في اللغة الفولانية والولوفية بغرب إفريقيا، كما هي الحال بالعربية مع تحريف ما في النطق. والطريف أن بعض الاقتراضات من العربية جعلت الناس تنسى الأسماء الإفريقية المحلية لهذه المفاهيم. ونصور ذلك بهذا الجدول الخاص بأيام الأسبوع التي تستعمل كلها أو بعضها في كل من لغة الهوسا والولوفية والفولانية بغرب إفريقيا بتسمياتها العربية مع تحريف بسيط في النطق على النحو التالي:

العربية	الفولانية	الولوفية	الهواس
الاثنين	أَلْتِين	أَلْتِين	لِتْنِينْ
الثلاثاء	تَلَاتَ	تَلَاتَ	تَلاتَ
الأربعاء	أَلَرْبَ	أَلْرْبَ	لاَرْبَا
الخميس	الكَمِيسَ	الْخَمِسْ	الخَمِيس
الجمعة	الجُمَا	أَجُمَ	جُمُعَه
السبت	أَسِتْ		أَسْبَرْ
الأحد	أَلِتْ		لَحِدِ[11]

(11) أنظر غلادنثي، 1993 ص60 وفال الحاج موسى، 1997، ص39، وكذلك:
Diene Cheikh Tidiane, 1996: pp 45-80.

هذا وقد تأثرت اللغات الإفريقية بالعربية فيما يسمى بـ«اقتراض كمالي» Emprunt de Luxe وهي اقتراضات يحلو للبعض استعمالها، وإن كان لها مقابل في اللغة المقترضة. وذلك مثل: تأخير، آخر الزمان، أستاذ، عورة، عالم، كل، فن، إلى يوم الدين الخ.... التي تستعمل كثيراً في اللغة الفولانية والولوفية في غرب إفريقيا.

موقف اللغات الإفريقية في الاقتراض من العربية

إن الاقتراض إذا سلمنا أنه عملية تكامل وتأثر وتأثير، أو أنه عملية أخذ ما تحتاجه اللغة المقترضة من كلمات تنقصها في تسمية بعض المفاهيم، دون أن ينوي رد القرض فهي إذاً ليست عملية سلبية. ولكنا إذا أمعنا النظر في الاقتراض بين اللغة العربية واللغات الإفريقية فسنجد أن اللغات القومية الإفريقية تدين بالكثير للغة العربية؛ لأن الاقتراض هنا عملية ذات اتجاه واحد تقريباً، فاللغة العربية هي الدائنة، أي: هي التي تقرض الكلمات التي لا توجد في اللغات الإفريقية، أو هي التي تقرض مفاهيم عربية أو إسلامية جديدة، تحتم على اللغات الإفريقية أن تجد لها كلمات أو مصطلحات، أو تعدل بعض الكلمات العربية الموجودة لمفاهيم جديدة.

فلا يستبعد ـ علمياً ـ أن تكون العربية قد اقترضت من اللغات الإفريقية بعض الكلمات، فهذه مسألة يصعب البت فيها في هذا المقام، ولكنا يمكن أن نؤكد جازمين بأن ذلك إن حدث، فقد كان محدوداً بأقل ما يمكن. وذلك أن علاقة اللغات القومية الإفريقية باللغة العربية، لم تكن علاقة تأثر وتأثير بالمعنى اللغوي أو العلمي للكلمة، بل إن التأثير الثقافي، كان ذا اتجاه واحد من العربية إلى اللغات الإفريقية بحكم عامل دين الإسلام، وبحكم العلاقات التجارية التي كانت تأتي من المنطقة العربية إلى إفريقيا جنوب الصحراء أكثر مما يحدث العكس. وقد اشتهرت في هذا المجال عدة طرق للقوافل التي كانت تأتي من مراكش وتلمسان وتونس وطرابلس الغرب ومصر. متجهة نحو الجنوب، فتجتاز الصحراء الكبرى وتصل إلى المراكز التجارية الرئيسية في غرب إفريقيا، مثل:

غانا القديمة وتمبكتو وولايات الهوسا وبورنو وغيرها. وقد كان التأثير اللغوي نتيجة طبيعية للتأثير الديني التجاري ذي الاتجاه الواحد[12].

فهل تكون عملية اقتراض اللغات الإفريقية من العربية عملية سلبية إذن؛ لأن اللغات الإفريقية تكاد تكون مَدِينَةً في كل الحالات وفي كل الميادين؟

وخلاصة القول في الرد على هذا التساؤل، هو أن الذين ساهموا في إدخال اللغة العربية في إفريقيا كانوا يرتكزون أساساً على العامل الديني، ولئن ساهمت التجارة في إدخال اللغة العربية في إفريقيا، فما هي إلا مرحلة قصيرة تُوِّجَتْ بوصول الإسلام. فقد انتشرت اللغة العربية في إفريقيا على نطاق واسع، بسبب العامل الديني ابتداءً من القرن التاسع أو العاشر الميلادي، وحتى نهاية القرن الثامن عشر كما أسلفنا. ونظراً لوازع العامل الديني الذي كان يقود هؤلاء، فلم يكونوا يرون عملية الاقتراض من العربية على أنه ظاهرة سلبية، بل إنهم كانوا يرون اقتراض اللغات القومية الإفريقية من العربية أو تعلم العربية ضرورة ملحة، على الرغم من كل الصعوبات والعراقيل التي كانوا يلاقونها، على أنها ضرورة أو فريضة تبعاً للظروف الجديدة. فلذلك تعلموا العربية ونشروها في البقاع الإفريقية، ومن ثم اقترضوا منها الكثير من الكلمات والمصطلحات تكاملاً مع العربية، وخاطبوا أتباعهم بالعربية في حلقات العلماء وفي خطب الجمعة والعيدين.

وليس معنى أن اللغة العربية كانت منتشرة في إفريقيا، وأن العلماء كانوا يخاطبون الأتباع بالعربية أنهم كانوا يتكلمونها كلُغَةٍ أُمٍّ، في كل المداولات اليومية، ولغة تخاطب فيما بينهم. فمساحة العربية في تلك الفترة كانت محدودة نوعاً ما في البداية، وكانت مقتصرة على النخبة من العلماء والمثقفين، وكانت لا تتجاوز حلقات العلم، أو حلقات الذكر، أو المناسبات الدينية، ولكنها كانت لغة الثقافة ولغة العلم ولغة الحكم والإدارة والاتصال بالجماهير جنباً إلى جنب مع اللغات القومية، وبذلك لم يكن بمقدور العربية أن تحتقر اللغات القومية؛

---

(12) أنظر غلادنثي، 1993، ص17.

لأنها كانت تكملها، وكانت حلقة الاتصال بين العربية والجماهير الإفريقية. وكانت تساعد على نشر العربية وتوطيد دعائمها حتى مجيء الاستعمار، ودخول اللغات الأوروبية هذه الساحة لتنافس العربية.

كانت العربية إذاً تعيش مع اللغات القومية في سلام ووئام، وفي حرية واحترام هذه اللغات القومية في التنوع والتعدد داخل الوحدة الواحدة.

علاقة الجوار بين اللغات الأوروبية واللغات الإفريقية

هذا هو الوضع الذي وجده الاستعمار الأوروبي في إفريقيا جنوب الصحراء حينما اشتد وطؤه فيها. فوُجدت لغات أخرى ناقلة كالفرنسية والإنكليزية والإسبانية الخ... وبهذا اقتطعت هذه اللغات جزءاً من مساحة اللغة العربية، وكسبت أرضاً أخرى في أوساط أولئك الذين لم تكن العربية محور اهتمامهم، فنشأ مجتمع آخر جديد من النمط الغربي مع كل ما يصاحبه من فوارق اجتماعية وثقافية مع الفئات الأخرى؛ لأن الاستعمار كان في بدايته يركز على كسب ثقة بعض القبائل والفئات دون الأخرى، مما أجج نار القبلية في هذه المناطق. ولا تزال إفريقيا تعيش هذه الآثار إلى يومنا. بل إن العقد الأخير من هذا القرن، والأحداث الدموية التي تجري فيه لخير شاهد على ذلك. ولا يعني وصول اللغات الأوروبية إلى الساحة الإفريقية أن العربية تضاءلت أو تناقصت أهميتها في إفريقيا، بل لا يزال الكثير من الفئات الاجتماعية تستعمل هذه اللغة في الأوساط الشعبية والتقليدية كما كانت تستعمل منذ قرون مضت وحتى الآن، وذلك إلى جانب التعليم الرسمي في المدارس النظامية.

ومن الصعب إعطاء إحصاءات أو بيانات دقيقة في هذا الصدد ولكنه، من المسلم به أن اللغة الإنكليزية تأتي في المرتبة الأولى في إفريقيا من حيث عدد متكلميها، ومن حيث المرونة وسعة رقعة الاتصال التي تتميز بها هذه اللغة في العالم بصفة عامة، وفي إفريقيا بما في ذلك الدول العربية الإفريقية بصفة خاصة. وكما يقول الباحث بيير الكسندر Pierre Alexandre فإن الفرنسية والعربية تكادان تكونان متساويتين من حيث الأهمية، ومن حيث عدد الناطقين

بهما في إفريقيا، إلا أن اللغة الفرنسية تستعمل في الغالب بشكل رسمي، وفي مساحات موحدة في إفريقيا، بينما تستعمل العربية في الأوساط غير الرسمية، وفي مساحات متفرقة في إفريقيا، فهي تستعمل في دول ناطقة بالفرنسية، وفي أخرى ناطقة بالإنكليزية، أي: إنها مرتبطة ـ أينما وجدت في إفريقيا ـ بوجود الإسلام(13). ولئن كانت العربية تستعمل في القارة الإفريقية في الدوائر غير الرسمية، وفي أماكن جغرافية متفرقة، فلها خاصية هامة تتميز بها في هذا المجال، ألا وهو السبب الداعي إلى استعمالها في إفريقيا. ويرجع السبب في استعمال العربية في كثير من ربوع البلاد، وبشكل أساسي، إلى العامل الديني الذي يعتبر العربية وعاءً وقالباً للدين الإسلامي الحنيف. ومعنى ذلك أن استعمال العربية في إفريقيا لا يتوقف على عوامل سياسية، أو قرارات أو أوضاع غير مستقرة يمكن أن تتغير بين عشية وضحاها، بل إن استعمال العربية ودواعي استعمالها يتوقفان على إرادة الشعوب والفئات التي تستعملها، والتي ترى عن صدق وإيمان واقتناع صحة الأسباب التي دعتها إلى ذلك، وهذا ما يفسر تنوع وتعدد جذورها في إفريقيا، وصلابتها في مختلف الفئات والطبقات الشعبية، أو في الفئات ذات الثقافة الغربية، أو العربية على حد سواء. وهذه ميزة يمكن أن يستغلها العلماء والمتخصصون في مجال العلوم والثقافة واللسانيات العربية.

الاحترام المتبادل بين اللغات الناقلة واللغات القومية

إن ما يعنينا هنا ليس الخوض في هذه العلاقة بين اللغات الإفريقية واللغات الأوروبية وتخصيص بحث آخر لذلك فهذا المجال سيتحدث عنه متخصصون آخرون، ولكن ما يهمنا في هذه العجالة هو أن نشير إلى ما ألمحنا إليه من أنه نظراً لوازع العامل الديني فإن الأفارقة الذين ساهموا في إدخال العربية في بلدانهم، لم يكونوا يرون الاقتراض من هذه اللغة أو تعلمها عملية سلبية، بل إنهم كانوا يرون ذلك ضرورة وتكاملاً بين العربية واللغات الإفريقية تبعاً للظروف الجديدة. وهذا نابع من أنه لم يكن بوسع الأفارقة احتقار لغاتهم القومية مع

(13) Voir Pierre Alexandre 1979: pp: 20-28.

تبنيهم العربية لغة للدين والحكم والعلم والثقافة والاتصال. وهذا الوضع هو الذي خلق التآزر والتضامن والتكامل بين العربية وغيرها من اللغات الإفريقية، حيث تمكنت هذه اللغات من أن تعيش في جو سلمي، وفي احترام متبادل، دون أن تحتقر اللغةُ السائدة اللغات القومية الأقل انتشاراً وقوة.

وفي نظرنا أنه في هذا الوقت الذي نتحدث فيه عن مستقبل إفريقيا في القرن القادم لا بد من أن نفترض الحلول لكل المشاكل الإفريقية بشتى أنواعها. فالتحديات التي تواجه إفريقيا كثيرة جداً، لكن تحتم ظروف القرن القادم أن يكون التحدي الأكبر اقتصادياً، قبل أن يكون سياسياً، أو غير ذلك. ومع هذا فمسألة تعدد اللغات في إفريقيا جزء لا يتجزأ من التحديات التي تواجه هذه القارة كمسألة الاندماج، أو الاتحاد على المستوى الإقليمي أولاً ثم على مستوى القارة، ثانياً، لا بد للغة أن تلعب دوراً أساسياً في هذه المسألة؛ لأنها أي اللغة هي أداة التواصل التي لا غنى عنها.

وقد كان اقتناع «شيخ أنتا جوب» بأن بناء مستقبل إفريقيا لا يمكن أن يتم إلا بأيدي أبناء إفريقيا أنفسهم، وأن رجال ونساء إفريقيا المتزودين بالثقافة والعلم هم فقط الذين يمكن لهم أن يبنوا إفريقيا مع الوعي والإبداع[14]. وكان يؤمن كذلك بأنه لا بد من اختيار بعض اللغات الإفريقية الناقلة التي يفهمها الإفريقيون أنفسهم، وجعلها لغات للحكم والإدارة والثقافة على المستوى الإقليمي أولاً، ثم على مستوى القارة ثانياً؛ لأنه لا يمكن لإفريقيا أن تتطور تطوراً حقيقياً ما دام أبناؤها يحكمون بلغات تجهلها الغالبية العظمى من الشعوب التي لا تعرف معنى الديمقراطية Démocratie، والعدالة الاجتماعية La justice Sociale، والاشتراكية Socialisme، لأنها مفاهيم تُعبر بلغات تجهلها ثقافتهم الأصلية، ولا بد أن يخاطبوا بلغة ثقافات يفهمونها. حينئذ فقط يمكن أن نكسر الحواجز اللغوية التي تفصل بين المثقفين بالثقافات الغربية والمستعربين، أو بين أولئك وهؤلاء وبين من يعتبر أُمّيًّا بحجة أنه لا يعرف إلا اللغات القومية، ويجهل

(14) Voir le Combat politique de Cheikh Anta Diop 1999: pp: 71-77.

اللغات الغربية، حتى يتحول الجميع إلى عناصر فعالة تساهم في تنمية إفريقيا. وقد ثبت بما لا يدع مجالاً للشك أن التنمية الاقتصادية يصعب تحقيقها لدى مجتمع يستعمل لغة غيره. فتقدم أوربا لم يتم في القرون الوسطى إلا بعد ترجمة الإنجيل من اللاتينية في القرن السادس عشر، إلى اللاتينية العامية، أو إلى اللغات التي تفهمها الشعوب[15]. وذلك لأن هناك علاقة طردية ومعادلة الصلة في الرفعة والانحطاط بين اللغة أو اللغات، وبين الأمة أو الأمم التي تتكلم هذه اللغة أو اللغات. ذلك أن اللغة عنوان الأمة، ومرآة رقيها وانحطاطها، فكلّما ارتفع شأن أمة ما ـ اقتصادياً ـ ارتفعت لغتها وثقافتها، وتحيا أو تموت اللغة بموت الأمة طبعاً لقوة أو ضعف اقتصاد وسياسة هذه الأمة، وكل ذلك مرتهن بوعي قادة تلك الأمة، أو عدم وعيهم للظروف التي يعيشون فيها وقدرتهم على التأثير فيها.

ما هي لغة أو لغات إفريقيا غداً؟

إذا استعرضنا وضع التعدد اللغوي في إفريقيا، وجدنا أن المصير قد جعل اللغة العربية لغة لست دول عربية تقع جغرافياً في إفريقيا وهي مصر وليبيا وتونس والجزائر والمغرب وموريتانيا، وأن الفرنسية تستعمل على نطاق واسع في الدول الأربع الأخيرة. أما فيما يعرف بإفريقيا السوداء فالوضع أعقد من هذا بكثير.

تتميز الدول الشرقية في إفريقيا السوداء بالتجانس اللغوي إلى حد ما، حيث تهيمن لغات ثلاث على الساحة وهي: اللغة الصومالية، ثم اللغة المالجاشية، واللغة السواحلية التي تدخل في دائرتها لغة جزر القمر، وجزر المايوت الفرنسية. وهذا لا يمنع وجود لغات قومية تستعمل في أضيق نطاق. أما الدول الواقعة في غرب إفريقيا فتتميز بتنوع وتعدد اللغات المستعملة إلى حد يصعب حصرها تقريباً، فإذا استثنينا اللغة الفولانية التي تستعمل في جميع دول إفريقيا الغربية تقريباً، ولغة الهوسا واليوروبا والماندنكي التي تشترك في

---

(15) Idem.

استعمالها عدة مجموعات عرقية أو عدة دول إفريقية، فإن بعض اللغات لا يتجاوز استعمالها نطاق بلد معين، أو قبيلة معينة وبشكل محدود. وفي كل هذا وذاك نجد هناك اللغة العربية، والإنكليزية والفرنسية، والإسبانية، والبرتغالية إلى جانب هذه اللغات تبعاً للمناطق التي قل أو كثر فيها نفوذ استعمار بلد ما. ولا ينبغي أن تدخل إفريقيا عتبة القرن القادم دون أن تفكر ملياً في هذا الوضع. ولهذا فإن أية فكرة للاندماج الإفريقي، إما على مستوى القارة أو على المستوى الإقليمي، يجب ألا تقلل من شأن الاندماج اللغوي، ومحاولة إقامة مجموعات يكون الهدف من ورائها هو العمل على وضع برامج علمية وعملية واعية للتجانس اللغوي. وعليه فقد آن الأوان أن تشكل لجان من الخبراء المتخصصين والباحثين في علوم اللغات الإفريقية بالتعاون مع المتخصصين الذين يعملون في حقول العلوم والثقافة والتاريخ والفلسفة وعلم الاجتماع، في كل البلاد الإفريقية، وخاصة الواقعة جنوب الصحراء منها؛ لكي تختار لغة أو بعض اللغات الواسعة الانتشار لتساعد على اندماج وتوحيد إفريقيا الغد. ويجب اختيار هذه اللغة أو هذه اللغات ديمقراطياً، وبطرق علمية؛ حتى يمكن فرض تدريسها على أكبر عدد ممكن من البلاد، حسب خطط التنمية التي تهدف إليها إفريقيا.

وعلى هذا الأساس فإن إفريقيا يجب أن تقدم ضمانات كافية في هذا الصدد. ويجب أن تحترم الأغلبيةُ الأقليات، وتقبل اندماجها فيها، وتحترم لغاتها وثقافاتها. أو بمعنى آخر، يجب أن تحترم اللغات الكبرى الناقلة لغات الأقليات، وألا تعمل من أجل انقراض هذه اللغات؛ لأن انقراض لغة ما يعني اندثار الثقافة التي تعبر عنها هذه اللغة. وبعبارة واحدة يجب على اللغات الناقلة أن تقدم ضمانات ديمقراطية، بأنها إذا تمكنت من أن تلعب دورها وهي لغة ناقلة ولغة اتصال كبيرة فإنها تستطيع كذلك أن تعيش مع هذه اللغات في سلام ووئام، وفي تناغم وتجانس وتنوع وتعدد داخل وحدة واحدة على غرار ما حدث للغة العربية مع القومية الإفريقية.

المصادر والمراجع

- امباكي، خادم: اللغة العربية في السنغال، محاضرة في الأسبوع الثقافي الكويتي السنغالي ـ دكار، 1982.
- (البكري)، أبو عبيد الله بن عبد العزيز، المسالك والممالك، طبعة الجزائر (د. ت).
- جين، شيخ تجان: الاستعارات اللفظية للألوفية من اللغة العربية: بحث رسالة الأستاذية كلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة شيخ أنتا جوب، دكار ـ السنغال 1996.
- غلادنثي، شيخو أحمد سعيد: حركة اللغة العربية وآدابها في نيجيريا، المكتبة الإفريقية، الطبعة الثانية، العبيكان للطباعة والنشر، الرياض 1414هـ/ 1993.
- فال، الحاج موسى: التعليم العربي الرسمي في السنغال من سنة 1960 إلى 1995، بحث رسالة الأستاذية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة شيخ أنتا جوب دكار ـ السنغال، 1997.
- وقائع ندوة تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها، الجزآن الثاني والثالث، مطبعة مكتب التربية العربي لدول الخليج، الرياض 1406هـ ـ 1985م.
- مرجع خاص:

القرآن الكريم مع ترجمة معانيه بالفرنسية، ترجمة محمد حميد الله، الطبعة الثانية عشرة (دار النور) Maison d'Ennour، 1406هـ/ 1986م.

- **ALEXANDRE pierre:** Langue arabe et langues africaines, in Sociétés africaines, monde arabe et culture islamique, Université de la Sorbonne Nouvelle Paris III, Institut National des langues et civilisations orientales, Mémoires du CERMAA No 1, 1979/ Fas 20-28.
- **BA Oumar, Glossaire des mot étrangers passés en pulaar du Fouta Tooro,** Dakar, C.L.A.D, 1992.
- **DIOUF, Makhtar:** Sénégal les éthnies et la nation, ed nouvelles éditions africaines du sénégal, Dakar, 1998.

- **KANE Oumar,** le Futa Tooro des Satigui aux Almami (1512-1807) Thèse du doctorat d'état, U.C.A.D, Dakar, 1996.
- **WALTER Henriette:** l'aventure des mots Français venus d'ailleurs, édition Robert Laffont, Paris 1997.
- **Ouvrages Collectifs:**
- **Combat Politique (Le), de Cheikh Anta DIOP, in** Commission des Historiens du Rassemblement National démocratique, presses de l'imprimerie du midi, Dakar - 1999.
- **Des langues et des villes,** Actes du Colloque international du CERPL, Diffusion Didier Erudition, (Paris V et CLAD Dakar, 1990).
- **Emprunts (Les),** in collection plurilinguisme, Centre d'Etude et de Recherche en Planification Linguistique, No 09 et 10, Juin - Décembre, Paris, 1995.
- **Langue de Diaspora:** in Collection plurilinguisme, No 7, Centre d'Etude et de Recherche en Planification Linguistique, Paris, Juin 1994.

التسامح في الإسلام

دوره في القضاء على التعصب وأثر ذلك في حياة الأمة الإسلامية

الدكتور أحمد عبده عوض عبده
جامعة أم القرى / مكة المكرمة



مقدمـــة

يقدم الإسلام النظام الأمثل الذي إن التزم به الجميع، وساروا على هدى منه، تحقق لهم الخير والفلاح في دنياهم وآخرتهم، ويمثل النظام الأخلاقي أحد أهم هذه الأركان، فالأخلاق لها شأن في الإسلام، يرقى فوق منزلة العبادات؛ وقد جُمّع الخير كله في حسن الخلق.

ولعل من أبرز أخلاقيات الإسلام التي يُبنى في ضوئها هذا النظام خلق التسامح؛ وهو خلق متعدد الاتجاهات، حيث لا يقتصر تسامح الفرد على نفسه فقط كفضيلة الصبر مثلاً، ولكنه يمتد للآخرين بالطبع، وينتقل من إطار الفردية

إلى الجماعية، ومن هنا كان التسامح من الأخلاقيات التي يتأكد دورها في حياة الأمة المسلمة.

وقد تأكد للجميع أن الإسلام دين يدعو للتسامح، وأكدت ممارسات الرسول الكريم وأصحابه ذلك، كما تنطق صور التاريخ الإسلامي بأن المسلمين قد تميزوا بسماحتهم، وارتفاع رصيدهم الخلقي والتسامحي.

ونحاول في بحثنا هذا أن ندلل على ذلك من خلال تناول التسامح في القرآن الكريم من خلال ما دل عليه من ألفاظ كالعفو والصفح، والتوقف عند المواضع التي ورد بها كل لفظ، بشيء من التحليل والاستقراء، ثم نتعرَّض بعد ذلك لدعوة الإسلام للتسامح واللين والعطف والرفق وحسن المعاملة، وتوجيه القرآن لذلك، والآثار الدالة على التسامح في أدب الصحابة.

ويلي ذلك تناول سماحة الرسول الكريم ﷺ، وتقديم نماذج متعددة من حياته تؤكد ذلك والتوقف عند دستوره الأخلاقي التسامحي، ثم تناول موقفين آخرين لتسامحه ﷺ، ولأن التسامح امتد لغير المسلمين فقد عرضنا للتسامح مع غير المسلمين، ودعوة الإسلام لذلك، ثم التوقف عند نماذج للتسامح مع أهل الكتاب، ثم عرض نماذج لتسامح المسلمين الفاتحين مع أهل البلدان المفتوحة، ثم بيان الأسس العامة التي وضعها الإسلام في التعامل مع أهل الكتاب.

ولأن التسامح في الإسلام قد شمل جميع الطبقات، فقد تناولنا صوراً لتسامح الإسلام مع الأرقاء، وضروب الرحمة في ذلك ثم التوقف عند تسامح الإسلام في الحرب والجزية.

ثم توقفنا عند مقارنة بين تسامح الإسلام وتعصب اليهودية وقسوتها، وتعصب غير المسلمين، وشهادات غير المسلمين على ذلك، ثم قدمنا مثالاً واحداً لأحد الفاتحين المتسامحين وهو صلاح الدين الأيوبي.

واختُتم البحث بتناول ظاهرة التعصب الديني، وكونه نقيضاً للتسامح، ثم تناول دور العلماء ووسائل الأعلام في القضاء على التعصب، ثم بيان فاعلية التسامح في حياة الأمة الإسلامية.

ولعل تلك المعالجة لموضوع التسامح يكون التوفيق هو نصيبها، ويكون السداد هو ديدنها، ويكون الحق هو مبتغاها، وإن كانت دون ذلك فطلب العفو من الله سبحانه وتعالى هو سبيلها وقصدها. والحمد لله أولاً وأخيراً. .

أولاً: التسامح في القرآن الكريم

عندما ندقق النظر في آيات القرآن الكريم نجد أن النهج العام فيها هو الدعوة للصفح والعفو والتسامح، ومع ذلك لا نجد لفظ (التسامح) بصورته الاسمية في القرآن الكريم، حيث لم يرد في آيات الذكر الحكيم. إلا أننا نجد ألفاظاً أخرى دلت عليه بطريق التصريح لا التلميح، وذلك في لفظي (الصفح) و(العفو).

أما (الصفح) فهو دعوة صريحة للتسامح، وقد ورد في القرآن الكريم في سبع آيات، ورد بصورته الاسمية في موضع واحد في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلسَّاعَةَ لَأٓتِيَةٌۖ فَٱصۡفَحِ ٱلصَّفۡحَ ٱلۡجَمِيلَ﴾[(1)]. كما ورد في الصيغة الأمرية في أربعة مواضع، بصيغة (اصفح) في ثلاثة: ﴿فَٱعۡفُ عَنۡهُمۡ وَٱصۡفَحۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُحۡسِنِينَ﴾[(2)].

﴿وَإِنَّ ٱلسَّاعَةَ لَأٓتِيَةٌۖ فَٱصۡفَحِ ٱلصَّفۡحَ ٱلۡجَمِيلَ﴾[(3)].

﴿فَٱصۡفَحۡ عَنۡهُمۡ وَقُلۡ سَلَٰمٌۚ فَسَوۡفَ يَعۡلَمُونَ﴾[(4)].

وبصيغة (اصفحوا) في موضع واحد هو:

﴿فَٱعۡفُواْ وَٱصۡفَحُواْ حَتَّىٰ يَأۡتِيَ ٱللَّهُ بِأَمۡرِهِۦٓۗ﴾[(5)].

كما ورد في الصيغة المضارعية في موضعين، بصيغة (تصفحوا) في قوله تعالى: ﴿وَإِن تَعۡفُواْ وَتَصۡفَحُواْ وَتَغۡفِرُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٌ﴾[(6)].

---

(1) سورة الحجر، الآية: 85.

(2) سورة المائدة: الآية، 13.

(3) سورة الحجر، الآية: 85.

(4) سورة الزخرف، الآية: 89.

(5) سورة البقرة، الآية: 109.

(6) سورة التغابن، الآية: 14.

وبصيغة (ليصفحوا) في قوله تعالى: ﴿وَلْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا أَلَا تُحِبُّونَ أَن يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ﴾[7].

ويلاحظ على المواضع السبعة السابقة، اقتران العفو بالصفح في أربعة منها، مع ملاحظة تقدم العفو على الصفح في هذه المواضع الأربعة، كما يلاحظ أن الأمر بالصفح هو أكثرها. وعلى الرغم من أن الأمر بالصفح في صيغة (اصفح) جاء موجهاً إلى الرسول الكريم ﷺ إلا أنه ينسحب على باقي أفراد الأمة الإسلامية.

وأما (العفو): وهو صورة أخرى للتسامح، ويكون عن مقدرة على الرد بالمثل، ولكن يتغلب ضبط النفس على الاندفاع والتهور.

وقد ورد (العفو) في القرآن الكريم بصورتيه الاسمية والفعلية في خمسة وثلاثين موضعاً؛ منها إحدى عشرة مرة في صورة الفعل الماضي. واثنتا عشرة مرة في صورة الفعل المضارع، وأربع مرات في صورة فعل الأمر، وثماني مرات في الصورة الاسمية.

أما صيغ الفعل الماضي:

فقد جاءت في (عفا: سبع مرات) (عفوا: مرة واحدة) (عفونا: مرتان) (عفي: مرة) ومن ذلك قوله تعالى:

﴿عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنكُمْ﴾[8].

﴿وَلَقَدْ عَفَا اللَّهُ عَنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾[9].

﴿عَفَا اللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا﴾[10].

﴿ثُمَّ بَدَّلْنَا مَكَانَ السَّيِّئَةِ الْحَسَنَةَ حَتَّىٰ عَفَوا﴾[11].

---

(7) سورة النور، الآية: 22.

(8) سورة البقرة، الآية: 187.

(9) سورة آل عمران، الآية: 155.

(10) سورة التوبة، الآية: 43.

(11) سورة الأعراف، الآية: 95.

﴿ثُمَّ عَفَوْنَا عَنكُم مِّنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[12].

وأما صيغ الفعل المضارع:

فقد جاءت (تعفوا: ثلاث مرات) (تعف: مرة واحدة) (يعف مرة واحدة)، (يعفوا: مرتان) (يعفوا: ثلاث مرات) (وليعفوا: مرة واحدة) (يعفون: مرة واحدة) ومن ذلك قوله تعالى:

﴿وَأَن تَعْفُوٓا۟ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۚ وَلَا تَنسَوُا۟ ٱلْفَضْلَ بَيْنَكُمْ﴾[13].

﴿إِن نَّعْفُ عَن طَآئِفَةٍ مِّنكُمْ نُعَذِّبْ طَآئِفَةً﴾[14].

﴿أَوْ يُوبِقْهُنَّ بِمَا كَسَبُوا۟ وَيَعْفُ عَن كَثِيرٍ﴾[15].

﴿فَأُو۟لَٰٓئِكَ عَسَى ٱللَّهُ أَن يَعْفُوَ عَنْهُمْ﴾[16].

﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَقْبَلُ ٱلتَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِۦ وَيَعْفُوا۟ عَنِ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾[17].

﴿وَلْيَعْفُوا۟ وَلْيَصْفَحُوٓا۟ ۗ أَلَا تُحِبُّونَ أَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَكُمْ﴾[18].

﴿إِلَّآ أَن يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَا۟ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾[19].

وأما صيغ فعل الأمر:

فقد جاءت في (اعف: ثلاث مرات) (اعفوا: مرة واحدة) وهي على النحو التالي:

---

(12) سورة البقرة، الآية: 52.
(13) سورة البقرة، الآية: 237.
(14) سورة التوبة، الآية: 66.
(15) سورة الشورى، الآية: 34.
(16) سورة النساء، الآية: 99.
(17) سورة الشورى، الآية: 25.
(18) سورة النور، الآية: 22.
(19) سورة البقرة، الآية: 237.

﴿وَٱعۡفُ عَنَّا وَٱغۡفِرۡ لَنَا وَٱرۡحَمۡنَآۚ أَنتَ مَوۡلَىٰنَا﴾[20].

﴿فَٱعۡفُ عَنۡهُمۡ وَٱسۡتَغۡفِرۡ لَهُمۡ وَشَاوِرۡهُمۡ فِي ٱلۡأَمۡرِۖ﴾[21].

﴿فَٱعۡفُ عَنۡهُمۡ وَٱصۡفَحۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُحۡسِنِينَ﴾[22].

﴿فَٱعۡفُواْ وَٱصۡفَحُواْ حَتَّىٰ يَأۡتِيَ ٱللَّهُ بِأَمۡرِهِۦٓۗ﴾[23].

وأما الصيغ الاسمية فقد جاءت في (عفو: مرتان) بالرفع (عفوا: ثلاث مرات) بالنصب دلالة على صفة العفو لله سبحانه وكاسم من أسمائه، ومنه:

﴿لَيَنصُرَنَّهُ ٱللَّهُۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٌ﴾[24].

﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ عَسَى ٱللَّهُ أَن يَعۡفُوَ عَنۡهُمۡۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَفُوًّا غَفُورًا﴾[25].

كما جاءت في صيغة (العفو: مرتان) وفي (العافين: مرة واحدة).

ويلاحظ على الصيغ الفعلية والاسمية للفظة (العفو) ما يلي:

1 ـ أن العفو يأتي مقترناً بالحق سبحانه، باعتباره أهلاً للعفو عن عباده ومن ذلك **﴿عفا اللّه عنها﴾ ﴿عفا عنكم﴾ ﴿ويعفو عن السيئات﴾ ﴿ويعفو عن كثير﴾ ﴿إن اللّه لعفوٌّ﴾**.

2 ـ أن العفو هو سمة عباد الله المؤمنين الصالحين، باعتبارهم أهلاً لذلك ومنه **﴿فمن عفا وأصلح﴾ ﴿وأن تعفوا أقرب للتقوى﴾ ﴿وليعفوا وليصفحوا﴾ ﴿والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس﴾**.

3 ـ أن العفو هو خطاب الله إلى رسوله ﷺ. بأن يكون كذلك من أهله **﴿خذ العفو وأمر بالعرف﴾ ﴿فاعف عنهم واصفح﴾ ﴿فاعف عنهم واستغفر لهم﴾**.

---

(20) سورة البقرة، الآية: 286.

(21) سورة آل عمران، الآية: 159.

(22) سورة المائدة، الآية: 13.

(23) سورة البقرة، الآية: 109.

(24) سورة الحج، الآية: 60.

(25) سورة النساء، الآية: 99.

4 ـ أن المؤمنين يتوجهون إلى الله بأن يجعلهم من أهله **﴿واعف عنا واغفر لنا وارحمنا أنت مولانا﴾**.

5 ـ أن «العفوّ» كصفة لله سبحانه أتت ملازمة لصفة أخرى هي (الغفور) في أربعة مواضع منها **﴿إن اللّه لعفو غفور﴾ ﴿كان اللّه عفواً غفوراً﴾** بينما جاءت ملازمة لصفة (قدير) في موضع واحد **﴿كان عفوّاً قديراً﴾**.

6 ـ من الواضح أن الصيغ المضارعة هي أكثر الصيغ تكراراً، يليها الماضي، ثم الصيغ الاسمية ثم الأمر. ولذا فقد تنوعت هيئات «العفو» وأشكاله في القرآن الكريم، وأكثر هذا التنوع في صيغ المضارعة، وأقله في الأمر.

هذا ما يمكن أن نرصده بشأن لفظي (العفو والصفح) ولكن بعيداً عنهما فإننا نجد آيات أخرى كثيرة لم يرد فيها اللفظان، ولكنها تحثُّ على التسامح، وهذا ما يمكن توضيحه فيما يلي.

ثانياً: التسامح في الدين الإسلامي

لعله من نافلة القول أن نقرر أن الإسلام يدعو إلى التسامح، والعفو والصفح عند المقدرة، وأن من يتسامح في حقه، ويعفو ويصفح عن المسيء إليه يكون نبيل الخلق، عظيم النفس، متسامياً عن الدنايا، وهذا ما نلحظه من قوله سبحانه: ﴿ٱدۡفَعۡ بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ ٱلسَّيِّئَةَۚ نَحۡنُ أَعۡلَمُ بِمَا يَصِفُونَ﴾[26]. وقوله: ﴿وَلَا تَسۡتَوِي ٱلۡحَسَنَةُ وَلَا ٱلسَّيِّئَةُۚ ٱدۡفَعۡ بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ﴾[27].

ولا تتاح خلة التسامح إلا لمن اتصف بالصبر وقوة العزيمة وثبات القلب، وكان له نصيب موفور من سعادة الحظ، وكرم الخلق، فنحن مطالبون بأن نقابل الإساءة بالإحسان والذنب بالصفح والغفران، والغضب بالحلم يقول سبحانه وتعالى: ﴿وَإِنۡ عَاقَبۡتُمۡ فَعَاقِبُواْ بِمِثۡلِ مَا عُوقِبۡتُم بِهِۦۖ وَلَئِن صَبَرۡتُمۡ لَهُوَ خَيۡرٞ لِّلصَّٰبِرِينَ﴾[28].

---

(26) سورة المؤمنون، الآية: 96.

(27) سورة فصلت، الآية: 34.

(28) سورة النحل، الآية: 126.

ويدعو الإسلام إلى اللين واللطف، وإلى الرفق والعطف، وإلى حسن المعاملة والملاطفة والرقة ولين الجانب، حتى مع الخصوم والأعداء، قال جلَّ شأنه مخاطباً موسى وأخاه هارون عليهما السلام حينما أمرهما بالذهاب إلى فرعون ليدعواه إلى عبادة الله ﴿ٱذۡهَبۡ أَنتَ وَأَخُوكَ بِـَٔايَٰتِي وَلَا تَنِيَا فِي ذِكۡرِي ﴿٤٢﴾ ٱذۡهَبَآ إِلَىٰ فِرۡعَوۡنَ إِنَّهُۥ طَغَىٰ ﴿٤٣﴾ فَقُولَا لَهُۥ قَوۡلٗا لَّيِّنٗا لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوۡ يَخۡشَىٰ ﴿٤٤﴾﴾[29].

وقد روى أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال لأبي مريم السلولي ـ وكان هو الذي قتل أخاه زيد بن الخطاب... (والله إني لا أحبك حتى تحب الأرض الدم) قال السلولي: أفيمنعني ذلك حقاً؟ قال عمر العادل: لا. قال السلولي: فلا ضير، إنما يأسى على الحب النساء. فانظر إلى حسن المعاملة، والرفق والعدالة المطلقة، حتى مع الأعداء والعصاة.

ويوضح القرآن الكريم كيفية حسن المعاملة، وكيف يكون سوء المعاملة، وكيف نعامل الناس بتأدية ما لهم من حقوق، وأوضح الحق سبحانه ما أعده لمن أحسن هذه المعاملة من النعيم المقيم، وما أعده لمن لم يحسنها من العذاب الأليم. ﴿ٱلَّذِينَ يُوفُونَ بِعَهۡدِ ٱللَّهِ وَلَا يَنقُضُونَ ٱلۡمِيثَٰقَ ﴿٢٠﴾ وَٱلَّذِينَ يَصِلُونَ مَآ أَمَرَ ٱللَّهُ بِهِۦٓ أَن يُوصَلَ وَيَخۡشَوۡنَ رَبَّهُمۡ وَيَخَافُونَ سُوٓءَ ٱلۡحِسَابِ ﴿٢١﴾ وَٱلَّذِينَ صَبَرُواْ ٱبۡتِغَآءَ وَجۡهِ رَبِّهِمۡ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنفَقُواْ مِمَّا رَزَقۡنَٰهُمۡ سِرّٗا وَعَلَانِيَةٗ وَيَدۡرَءُونَ بِٱلۡحَسَنَةِ ٱلسَّيِّئَةَ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمۡ عُقۡبَى ٱلدَّارِ ﴿٢٢﴾ جَنَّٰتُ عَدۡنٖ يَدۡخُلُونَهَا وَمَن صَلَحَ مِنۡ ءَابَآئِهِمۡ وَأَزۡوَٰجِهِمۡ وَذُرِّيَّٰتِهِمۡۖ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ يَدۡخُلُونَ عَلَيۡهِم مِّن كُلِّ بَابٖ ﴿٢٣﴾﴾[30].

ويوجه الحق سبحانه الخطاب إلى رسول الله الكريم ﷺ: ﴿خُذِ ٱلۡعَفۡوَ وَأۡمُرۡ بِٱلۡعُرۡفِ وَأَعۡرِضۡ عَنِ ٱلۡجَٰهِلِينَ﴾[31]. وقد تساءل الرسول عندما نزلت هذه الآية: «**ما هذا يا جبريل؟**». قال جبريل: إن الله يأمرك أن تعفو عمن ظلمك، وتصل من قطعك، وتعطي من حرمك. وقال سبحانه: ﴿فَٱصۡفَحِ ٱلصَّفۡحَ ٱلۡجَمِيلَ﴾[32]. والصفح هو الإعراض عن الذنب، وترك أمر المذنب لله، تأكيداً لقوله جلَّ

---

(29) سورة طه، الآيات: 42 ـ 44.

(30) سورة الرعد، الآيات: 20 ـ 23.

(31) سورة الأعراف، الآية: 199.

(32) سورة الحجر، الآية: 85.

شأنه: ﴿وَٱلْعَافِينَ عَنِ ٱلنَّاسِۗ﴾ أي التاركين عقوبة من استحقها، ابتغاء مرضاة الله.

ويأمر الإسلام أتباعه بالحلم ﴿وَإِذَا خَاطَبَهُمُ ٱلْجَـٰهِلُونَ قَالُواْ سَلَـٰمًا﴾[33]. وعن علي رضي الله عنه: ليس الخير أن يكثر مالك وولدك، ولكن الخير أن يكثر علمك، ويعظم حلمك، وقال معاوية لعرابة: بم سُدت قومك؟ قال: كنت أحلم عن جاهلهم وأعطي سائلهم، وأسعى في حوائجهم، فمن فعل مثل فعلي فهو مثلي، ومن جاوزني فهو أفضل مني، ومن قصر عني، فأنا خير منه.

وروي عن علي بن الحسين رضي الله عنهما أنه سبه رجل فرمى إليه بخميصة كانت عليه، وأمر له بألف درهم. فقال بعضهم: جمع له خمس خصال محمودة: الحلم، وإسقاط الأذى، وتخليص الرجل مما يبعده عن الله عزّ وجلّ، وحمله على الندم والتوبة، ورجوعه إلى المدح بعد الذم، اشترى جميع ذلك بشيء من الدنيا يسير[34].

وقال محمود الوراقي:

سألزم نفسي الصفح عن كل مذنب   وإن كثرت منه عليَّ الجرائم

ومن الآثار الدالة على التسامح في أدب صحابة الرسول الكريم:

أن ابن مسعود سُرقت له دراهم، فجعلوا يدعون على من أخذها، فقال لهم: اللهم إن كان أخذها حاجة فبارك له فيها، وإن كان أخذها جراءة على الذنب، فاجعله آخر ذنوبه».

وعن ابن عمر عن أبي بكر رضي الله تعالى عنهم جميعاً قال: بلغنا أن الله تعالى يأمر منادياً يوم القيامة، فينادي: من كان له عند الله شيء فليقم، فيقوم أهل العفو، فيكافئهم الله بما كان من عفوهم عن الناس.

---

(33) سورة الفرقان، الآية: 63.

(34) محمد جمال الدين القاسمي: تهذيب موعظة المؤمنين من إحياء علوم الدين للإمام الغزالي، بيروت، دار إحياء التراث، د.ت، ص52.

وقال معاوية بن أبي سفيان: عليكم بالحلم والاحتمال، فإذا أمكنتكم الفرصة فعليكم بالصفح والإفضال.

وها نحن نعرض لسماحة الرسول الكريم ﷺ بشيء من التفصيل فيما يلي.

ثالثاً: التسامح في الأدب النبوي الشريف

لعله من قبيل المسلمات أن نؤكد أن رسول الله ﷺ كان أحسن الناس خلقاً، وقد امتدحه القرآن الكريم بذلك: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾[35]. ولذا كانت توجيهاته دالة على ذلك، وكانت سلوكياته خير مرشد لأفضل خُلُق.

وبنظرة سريعة إلى أدب النبوة نرى أن البر حسن الخلق، وأن أكثر ما يُدخل الناس الجنة: تقوى الله وحسن الخلق، وأن أكمل المؤمنين إيماناً أحسنهم خلقاً، وأن أحب الناس إلى رسول الله وأقربهم منه مجلساً أحاسنهم أخلاقاً.

وإذا انتقلنا من عموميات حسن الخلق إلى صفات أكثر اتصالاً بالتسامح، نجد أن رسول الله ـ فيما يرويه ابن عباس رضي الله عنهما.. قال لأشجّ عبد القيس: إن فيك خصلتين يحبهما الله: الحلم والأناة.

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: بال أعرابي في المسجد، فقام الناس إليه ليقعوا فيه، فقال النبي ﷺ: «**دعوه وأريقوا على بوله سجلاً من ماء أو ذنوباً من ماء، فإنما بعثتم ميسرين، ولم تبعثوا معسرين**». رواه البخاري.

وعن عائشة رضي الله عنها أنها قالت للنبي ﷺ: هل أتى عليك يوم كان أشد من يوم أحد؟ قال: لقد لقيت من قومك، وكان أشد ما لقيته منهم يوم العقبة إذ عرضت نفسي على ابن عبد ليل بن عبد كلال فلم يجبني إلى ما أردت، فانطلقت وأنا مهموم على وجهي، فلم أستفق إلا وأنا بقرن الثعالب، فرفعت رأسي وإذ أنا بسحابة قد أظلتني، فنظرت فإذا فيها جبريل، عليه السلام فناداني فقال: إن الله تعالى قد سمع قول قومك لك، وأنا ملك الجبال، وقد

(35) سورة القلم، الآية: 4.

بعثني ربي إليك لتأمرني بأمرك فما شئت: إن شئت أطبقت عليهم الأخشبين فقال النبي ﷺ: «**بل أرجو أن يخرج الله من أصلابهم من يعبد الله وحده ولا يشرك به شيئاً**». متفق عليه.

وعنها قالت: ما ضرب رسول الله ﷺ شيئاً قطّ بيده، ولا امرأة، ولا خادماً، إلا أن يجاهد في سبيل الله، وما نيل منه شيء قطّ فينتقم من صاحبه إلا أن يُنْتَهك شيء من محارم الله تعالى فينتقم لله تعالى. رواه مسلم.

وعن أنس رضي الله عنه قال: كنت أمشي مع رسول الله ﷺ وعليه برد نجراني غليظ الحاشية، فأدركه أعرابي فجبذه بردائه جبذةً شديدة، فنظرت إلى صفحة عاتق النبي ﷺ، وقد أثرت بها حاشية البرد من شدة جبذته، ثم قال: يا محمد مر لي من مال الله الذي عندك، فالتفت إليه فضحك ثم أمر له بعطاء. متفق عليه.

وعن ابن مسعود رضي الله عنه قال: كأني أنظر إلى رسول الله ﷺ يحكي نبياً من الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين ضربه قومه، فأدموه وهو يمسح الدم عن وجهه ويقول: «**اللهم اغفر لقومي فإنهم لا يعلمون**». متفق عليه.

وقد سلك رسول الله سبيل العفو والتسامح لأنه أسوة للمسلمين جميعاً، ولأن خلقه كذلك، ولأنه تسامى فوق الأحداث واستطاع ضبط نفسه، وذلك هو المطلوب من كل فرد مسلم «ذلك لأن التسامح والعفو هما الطريق الأمثل لكسب مزيد من الأصدقاء، والمريدين بل لتحويل الأعداء إلى أصدقاء، وهذا ما جسدته سلوكيات الرسول الكريم مع من آذوه وعذبوه من كفار قريش[36].

وقد جاءه ﷺ أعرابي يوماً يطلب منه شيئاً، فأعطاه رسول الله ﷺ، ثم قال له مستفسراً متودداً: «**أحسنت إليك؟**» فقال الأعرابي: لا.. ولا أجملت فغضب المسلمون وقاموا إليه، فأشار إليهم الرسول أن كفوا، ثم قام ودخل منزله وأرسل إلى الأعرابي وزاده ثم قال: «**أحسنت إليك؟**» فقال الأعرابي:

(36) محمد عبد الحكيم مهدي: تأملات في الذكرى العطرة، **مجلة الوعي الإسلامي**، الكويت، وزارة الأوقاف، ع243، ديسمبر 1984، ص22.

نعم.. فجزاك الله من أهل وعشيرة خيراً، فقال النبي ﷺ: «**إنك قلت ما قلت وفي نفس أصحابك شيء من ذلك، فإن أحببت فقل بين أيديهم ما قلت بين يدي حتى يذهب عن صدورهم ما فيها عليك**» وتحدث الأعرابي إليهم، وطابت أنفس أصحاب رسول الله ﷺ بقول الأعرابي فقال ﷺ معقباً على ذلك: «**إن مثلي ومثل هذا الأعرابي: كمثل رجل كانت له ناقة شردت عليه، فاتبعها الناس فلم يزيدوها إلا نفوراً، فناداهم صاحب الناقة أن خلوا بيني وبين ناقتي، فإني أرفق بها وأعلم، فتوجه إليها صاحب الناقة بين يديها فأخذ لها من قمام الأرض فردها هوناً هوناً؛ حتى جاءت واستناخت وشدّ عليها رحلها، واستوى عليها.**

... وإني لو تركتكم حيث قال الرجل ما قاله فقتلتموه دخل النار»[37].

ولعلنا ندرك هنا أن تفاعل الرسول ﷺ مع الموقف بنفسه، ومعايشته لنفسية هذا الرجل، كما ندرك أثر الصفح والعفو والتسامح في تغيير سلوكه وتقويم ما اعوج منه. ولقد كان لفعله ﷺ ذلك وسلوكه النبيل المتسامح الأثر المحمود، فذات يوم أقبل عليه رجل فظ لم يكن رآه من قبل، غير أنه سمع أن محمداً يسب آلهة قريش والقبائل كلها، فحمل سيفه، وبدأ حديثه عاصفاً مزمجراً، والرسول يبتسم وتنطلق مع بسماته أطياف نور آسر، وما هي إلا لحظات حتى انقلب المغيظ المتهجم وأخذ يقول: «يا محمد، والله لقد سعيت إليك، وما على وجه الأرض أبغض منك إلي، وإني لذاهب الآن عنك، وما على وجه الأرض أحب إليّ منك»[38].

ويرسل الرسول ﷺ يوماً خادماً في حاجة قريبة، فيغيب نصف اليوم أو قرابة ذلك ويأخذ الرسول، ما يأخذ كرام البشر من الغيظ الكريم، ويظن من يراه أنه سينزل بالغلام حين يعود عقاباً أليماً. وحين يعود الغلام يلوِّح الرسول الكريم في وجهه بالسواك وهو يقول: «**لولا خوف القصاص من الله لأوجعتك ضرباً بهذا السواك..**».

---

(37) عبد الحليم محمود: الرسول ﷺ، القاهرة، دار التراث العربي للطباعة، 1977، ص197.

(38) خالد محمد خالد: إنسانيات محمد، ط5، القاهرة، دار المعارف، 1975، ص115.

أرأيتم. . . ؟؟ إن السواك عود صغير، ولو ضرب به مائة ضربة ما آلمه ولا أوجعه فضلاً عن كون الغلام فتى كبيراً. ومع ذلك فالرسول الكريم يكظم غيظه، ويأبى أن يضرب الغلام بهذا السواك.

وعندما يتقدم إليه أعرابي في غلظة، ويسأله المزيد من العطاء، وهو يقول: أعدل يا محمد فإنك لم تعدل!! ويبتسم الرسول الكريم ولم يزد على أن قال للرجل: ويحك؟ فمن يعدل إنْ لم أعدل.

ولا شك أن هذا الرجل عندما أقدم بجرأته تلك كان يعلم حتماً أنه أمام رجل متسامح لن يقسو عليه، ولذا فقد ملأت الطمأنينة نفس الرجل غير متهيب، ولا مكترث.

ولنعاود النظرة مرة أخرى في دستور أخلاقي تسامحي يضعه الرسول الكريم بين يدي أصحابه في كل معركة «**لا تقتلوا امرأة، ولا شيخاً، ولا وليداً، ولا تحرقوا زرعاً، ولا نخيلاً، ولا تمثلوا بأحد، واجتنبوا الوجوه، لا تضربوها**»[39].

ويمكن أن نتناول موقفين آخرين، نستوضح من خلالهما تسامح الرسول الكريم ﷺ:

1 ـ الرسول وكبير المنافقين:

كان عبد اللّه بن أُبيّ بن أبي سلول أكبر اللاغطين بحديث الإفك عن سوء نية، وكيد مبيت للنبي الكريم ودينه، وكان هذا الرجل بغيضاً إلى المسلمين متهماً عندهم، يتوجسون منه، ويسمونه رأس المنافقين، ولا يكفون عن طلب دمه، واستئذان النبي في قتله، فما ضر النبي لو خلى بين المسلمين وبينه يحاسبونه على فريته وعلى كيده، وينقمون لعرض النبي وليأمنوا شره، ويجعلوه عبرة لغيره؟.

وإذا قيل إن عبد اللّه بن أبيّ كان من أصحاب العصبية التي يحسب

(39) خالد محمد خالد: محمد والمسيح، القاهرة، سلسلة كتاب اليوم، 1990، ص223.

حسابها، وتتقى بوادرها، فماذا يقال في (مسطح) وهو مكفول أبي بكر وصنيعته الذي يأكل من ماله مَنْ الذي أنجاه من السخط والعقاب وكفل له دوام البر والمعونة لولا سماحة النبي الكريم وسماحة أبي بكر وسماحة القرآن؟[40].

على أن العصبية التي كان عبد اللّه بن أُبي بن سلول يلوذ بها لم تكن لتحميه من عقاب النبي لو أراده بعقاب ولو كان أصرم عقاب. فما من عصبية هي أقرب إلى رحم الرجل وأولى بالذود عنه من ولده المشهور ببره، ومعلوم أن ولد عبد اللّه قد تطوع لقتله يوم قيل له إن النبي يهدر دمه، ويقضي بموته. فلم يشأ الرسول السماح له بذلك، وآثر الرفق به.

إنها سماحة الكريم.. إنها السماحة التي شملت مسطحاً كما شملت كبير المنافقين، وخرجت من حديث الإفك كله بالعفو عن جميع المسيئين مخلصين في الرأي وغير مخلصين، وهي التي سبرت غوراً في قصة هذا الحديث، فتكشفت عن أطيب معاملة للزوجات في أحرج الحالات، وتلك هي المعاملة الطيبة في مثلها الأعلى، معاملة لا تتبدل بعد أيام وشهور ولا تطوى مدى السنين.

وتكشف السماحة الحقيقية للرسول الكريم عندما طلب ابن عبد اللّه قميص رسول الله ليكفَّن به أبوه، عسى الله أن يخفف عنه، وهنا تتمثل صورة زعيم المنافقين أمامنا، وصورته في افترائه على عائشة، وفي محاولته إخراج الرسول الكريم لأنه الأذل، على الرغم من كل ذلك فإن رسول الله لم يتردد في إعطاء قميصه له على الرغم من كل هذا الخلاف، كما أنه لم يتردد في الصلاة عليه والوقوف على قبره، ولم يفرغ حتى دفن، ثم نهاه القرآن عن ذلك.

وهذه صورة صادقة لخلق السماحة الطبيعية عند رسول الله ﷺ.

2 ـ توجيه الأمراء والولاة:

تطالعنا السماحة النبوية في أسلوب الرسول الكريم في توجيه الأمراء والولاة. حيث كان رسول الله إذا أَمَّر أميراً على جيش أو سرية أوصاه في

(40) عباس محمود العقاد: عبقرية محمد، القاهرة، دار الهلال، 1986، ص103.

خاصته بتقوى الله ومن معه من المسلمين خيراً ثم قال: «**اغزوا باسم الله في سبيل الله. قاتلوا مَنْ كفر بالله. اغزوا ولا تغدروا ولا تمثلوا ولا تقتلوا وليداً. وإذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى ثلاث خصال، فأيتهن أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم. ثم ادعهم إلى التحول من دارهم إلى دار المهاجرين، وأخبرهم أنهم إن فعلوا ذلك فلهم ما للمهاجرين، فإن أبوْا أن يتحولوا منها فأخبرهم أنهم يكونون كأعراب المسلمين ولا يكون لهم في الغنيمة والفيء شيء، إلا أن يجاهدوا مع المسلمين، فإن هم أبوا فسلهم الجزية، فإن هم أجابوك فأقبل منهم وكف عنهم، فإن هم أبوا فاستعن بالله وقاتلهم**».

وتتسع سماحة الرسول لأوسع مما تقدم؛ فها هو أنس خادمه يحدثنا: خدمت النبي ﷺ عشر سنين، فما قال لي أفّ قطّ، ولا قال لشيء صنعته: لمَ صنعته؟ ولا لشيء تركته: لمَ تركته؟.

ويوصي بالدواب: «**إذا ركبتم هذه الدواب فأعطوها حظها من المنازل ولا تكونوا عليها شياطين**»، كما كان «**أرحم الناس بالصبيان والعيال**» «**وإذا قدم من سفر تُلُقِّي بصبيان أهل بيته**».

إنها سماحة هذا الفؤاد الرحب، وهذا العطف الإنساني الشامل في معاملته لأعدائه وشانئيه فضلاً عن معاملته للأصفياء. فما ثأر من أحد أساء إليه في شخصه، وقد عفا عن رجل هم بقتله وهو نائم، ورفع السيف ليهوي به فسقط من يده على كره منه، وما حارب قطّ أحداً كان في وسعه أن يسالمه ويحسن إليه.

إنها النفس الكريمة المطبوعة على السماحة والصداقة والرحمة التي ترتفع عن الصغائر، وتقدم خير الأمثلة على السلوك الفريد الذي يقتدى به.

ويمكن أن نتناول صوراً مشرقة متعددة لسماحة الإسلام مع غير المسلمين، وهذا ما نعرض له فيما يلي.

رابعاً: التسامح في معاملة غير المسلمين

دعا القرآن الكريم المسلمين إلى التسامح مع غير المسلمين، فلم يمنع المسلمين من البر بغير المسلمين ما داموا في سلم مع المسلمين وحسن صلة

﴿لَا يَنْهَاكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓاْ إِلَيْهِمْ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾[41].

وأمر الإسلام بالرفق في دعوتهم إلى الدخول في رحابه، وأمر بمناقشتهم بالحسنى ﴿وَلَا تُجَادِلُوٓاْ أَهْلَ ٱلْكِتَابِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنْهُمْ﴾[42].

وبين أن النبي الكريم مكلف بأن يبلغ الدعوة ويبشر بالإسلام، وليس مكلفاً بأن يحمل الناس عليها بالقوة ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَيِّ﴾[43].

وقال سبحانه: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَابِ تَعَالَوْاْ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَقُولُواْ ٱشْهَدُواْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾[44].

وأمر الحق سبحانه رسوله الكريم أن يجير المشرك إذا لجأ إليه واحتمى به وهذه سماحة لا ريب فيها، يقول سبحانه: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ ٱللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُۥ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْلَمُونَ﴾[45].

كما حث النبي الكريم على التسامح معهم، وحببه إلى المسلمين بقوله وبفعله فقال: **«من ظلم معاهداً أو انتقصه أو كلفه فوق طاقته أو أخذ منه شيئاً بغير طيب نفس فأنا حجيجه يوم القيامة»**.

وأظهر النبي ﷺ وحلفاؤه وقواد المسلمين سماحة حقيقية فيما عقدوا من صلح مع البلاد التي فتحوها. على الرغم من أن المنتصر كان من شأنه أن يستبد ويملي شروطاً بدافع الغرور والانتقام، ولكن المسلمين كانوا في معاهداتهم مع المغلوبين كراماً، فأقروهم على عقائدهم وشعائرهم الدينية وأوصوا برعايتهم والمحافظة عليهم وعلى أموالهم.

---

(41) سورة الممتحنة، الآية: 8.

(42) سورة العنكبوت، الآية: 46.

(43) سورة البقرة، الآية: 256.

(44) سورة آل عمران، الآية: 64.

(45) سورة التوبة، الآية: 6.

وهذه نماذج تؤكد ذلك[46]:

1 ـ عقد النبي الكريم معاهدة مع قبيلة تغلب سنة 9هـ ـ وكان الإسلام قد دانت به العرب ـ وأباح لهم البقاء على نصرانيتهم. كما صالح أهل نجران، وتركهم أحراراً في دينهم. كما أقر المجوس على دينهم في الجزيرة العربية مع دفعهم الجزية.

2 ـ اقتدى المسلمون برسول الله ﷺ في ذلك، فقد أوصى أبو بكر الصديق أسامة بن زيد عندما وجهه إلى الشام بالوفاء لمن يعاهدهم، وبالرحمة في الحرب، وبالمحافظة على أموال الناس، وبترك الرهبان أحراراً في أديارهم وصوامعهم وقال له: **«لا تخونوا ولا تغدروا ولا تغلوا، ولا تمثلوا ولا تقتلوا شيخاً كبيراً ولا امرأة، ولا تعقروا نخلاً ولا تحرقوه، ولا تقطعوا شجرة مثمرة ولا تذبحوا شاة ولا بعيراً إلا للأكل، وإذا مررتم بقوم فرغوا أنفسهم في الصوامع فدعوهم وما فرغوا أنفسهم له»**.

3 ـ كان عمر بن الخطاب على الرغم من شدته مع المسلمين رفيقاً بأهل الكتاب، فقد نصح سعد بن أبي وقاص عندما أرسله لحرب الفرس بأن يبعد معسكره عن قرى أهل الصلح والذمة، وبألا يسمح لأحد من الصحابة بدخولها إلا إذا كان على ثقة من دينه وحسن خلقه، وأوصاه ألا يأخذ من أهلها شيئاً، لأن لهم حرمة وذمة يجب على المسلمين الوفاء بها، وحذره من أن تضطره حرب أعدائه إلى ظلم الذين صالحوه.

وأوصى أبا عبيدة بن الجراح بقوله: **«وامنع المسلمين من ظلمهم، والإضرار بهم وأكل أموالهم إلا بحقها، ووف لهم بشرطهم الذي شرطت لهم في جميع ما أعطيتهم»**.

وقد أعطى عمر نفسه أماناً لأهل إيلياء على أنفسهم وأموالهم وكنائسهم وصلبانهم، وأنهم لا يضطهدون، ولا يضارون، ويمارسون شعائرهم[47].

(46) أحمد محمد الحوفي: سماحة الإسلام، ط2، القاهرة، دار نهضة مصر، 1980، ص58 ـ 59.

(47) ابن جرير الطبري: تاريخ الأمم والملوك، بيروت، دار الكتب، د.ت، 4/ 158.

4 ـ في الفتوحات الإسلامية لبلاد فارس، كان سبيلهم هو عدم إجبار أحد على الإسلام، بل تركوا بيوت النار (للمجوس) قائمة إلى القرن الرابع الهجري.

5 ـ أكدت سيرة فقهاء المسلمين العناية بأهل الذمة، فقد كتب أبو يوسف القاضي إلى الرشيد ينصحه بقوله: (وينبغي يا أمير المؤمنين ـ أيدك الله ـ أن تتقدم في الرفق بأهل الذمة والتفقد لهم، حتى لا يظلموا ولا يؤذوا، ولا يكلفوا فوق طاقتهم، ولا يؤخذ شيء من أموالهم إلا بحق يجب عليهم).

ولذا فقد انبهر هؤلاء بسماحة المسلمين، وانطلقت ألسنتهم بالثناء على المسلمين لأنهم رأوا فيهم سمواً أخلاقياً، ونبلاً في المعاملة، وسماحة لم يعهدوها من قبل، ولم يكن عجباً إذن أن وجد المسلمون من هؤلاء السكان عوناً في فتوحهم الظافرة.

وهذه نماذج متعددة للتسامح معهم:

أ ـ ويمكن أن نتوقف عند نماذج عملية سلوكية تؤكد التسامح الفعلي للإسلام مع غيره من الديانات:

إن المتتبع للتراث العملي في الإسلام بداية مما أرساه الرسول الكريم يتأكد له ما نحن بصدده. فقد اشترطت قريش على النبي ﷺ شروطاً قاسية، منها أن من جاء من محمد إلى قريش لا ترده إلى محمد. ومن جاء بغير إذن وليه رده محمد.

وقبل النبي الكريم شرطهم الجائر، لحكمة رآها، وتبرم بعض الصحابة بالشروط، ووفى لهم الرسول بشرطهم، وبعد كل هذه السنوات من العداء والقتال يمنُّ الله عليه بفتح مكة، ويتوجه إليهم قائلاً: «**ماذا تظنون أني فاعل بكم؟**» قالوا: خيراً أخ كريم وابن أخ كريم قال: «**اذهبوا فأنتم الطلقاء، لا تثريب عليكم. اليوم يغفر الله لكم**»، وقبل ذلك أحسن الرسول معاملة أسرى بدر،

ووزع الأسارى السبعين على أصحابه وأمرهم أن يحسنوا إليهم. فكانوا يفضلونهم على أنفسهم في طعامهم.

وعندما نتقدم في مساحة الزمان قليلاً نرى عمر بن الخطاب بالشام، وقد حانت الصلاة وهو في كنيسة القيامة، فطلب البطريق من عمر أن يصلي بها، وهم أن يفعل ثم اعتذر بأنه يخشى أن يصلي بالكنيسة فيدعي المسلمون فيما بعد أنها مسجد لهم. فيأخذوها من النصارى. وكتب للمسلمين كتاباً يوصيهم فيه بألا يصلوا على الدرجة التي صلى عليها إلا واحداً واحداً غير مؤذنين للصلاة وغير مجتمعين[48].

وهذه كما يبدو لنا سماحة مضاعفة تتخطى الحاضر إلى المستقبل، سماحة تنبع من نفس طاهرة، وتعتمد على بصيرة نفاذة بعيدة المرمى، سماحة مضاعفة لأن صاحبها لا يعتمد على سماحته وحده، ولا على تحلله من التبعة وحده، إنما يريد ممن يجيئون بعده طال الزمن أو قصر أن يكونوا سمحاء مثله، ويريد أن يتحلل من تبعة يومه وغده، وإن لم يكن له في المخالفة ضلع.

وقد اشتهر عنه رضي الله عنه أنه كان ينصف من يشكو إليه من النصارى واليهود، فقد عُلِم أن الوليد بن عقبة واليه على بني تغلب قد توعد النصارى فخشى أن يوقع بهم شراً، فعزله وولى غيره.

ب ـ وهذه نماذج أخرى توضح علاقة المسلمين الفاتحين بأهل الكتاب بعد فتح البلدان:

1 ـ كتب المسيحيون في الشام إلى أبي عبيدة ـ وهو معسكِر في «فحل» يقولون: يا معشر المسلمين أنتم أحب إلينا من الروم وإن كانوا على ديننا، أنتم أوفى لنا، وأرأف بنا، وأكف عن ظلمنا، وأحسن ولاية علينا، ولكنهم غلبونا على أمرنا وعلى منازلنا.

وغلق سكان حمص أبواب مدينتهم حتى لا يدخلها جيش هرقل، وأعلموا المسلمين أن ولايتهم وعدلهم أحب إليهم من ظلم الرومان وتعسفهم.

---

(48) الطبري: مرجع سابق 4/ 167.

2 ـ سارعت القبائل العربية في الشمال تحت حكم الروم باعتناق الإسلام والانضمام للمسلمين مثل بني غسان، وكذلك صنعت بعض القبائل العربية التي كانت موالية للفرس.

3 ـ رحب القبط في مصر بالفتح الإسلامي، ولقوا من عمر أعظم التسامح، لأنه أنقذهم من الاضطهاد الديني، ومن عسف الروم وتنكيلهم بمخالفيهم في المذاهب الأمر الذي جعلهم يحتمون بالصحراء، أو يفرون هرباً، أو يخفون دينهم، فإذا بعمرو بن العاص يكتب لهم عهداً بحماية كنيستهم ولعن أي مسلم يخرجهم منها، وكتب أماناً للبطريق بنيامين، ورده إلى كرسيه. بعد أن تغيب عنه ثلاثة عشر عاماً.

4 ـ عندما فتح المسلمون بلاد الفرس لم يلقوا من الشعب مقاومة عنيفة، لأن حكامه كانوا قد استبدوا به واعنتوه، وكانوا يناصرون ديانة زرادشت، ويستغلون نفوذهم في اضطهاد الفرق الدينية الأخرى، وأثقلوهم بالضرائب الباهظة.

ولم يخب أمل الفرس في عدالة المسلمين وسماحتهم، لأنهم عاملوا بالتسامح مَنْ بقي من الفرس على دينه، وكفلوا لهم حرية في العبادة، وقد أمر أحد قواد الخليفة المعتصم 218هـ بجلد إمام ومؤذن، لأنهما اشتركا في هدم معبد من معابد المجوس، لتستخدم أحجاره في بناء مسجد مكانه.

5 ـ رحب اليهود وسكان البلاد في إسبانيا بالعرب الفاتحين، لأنهم سيخلصونهم مما حل بهم من مظالم لا تطاق، حيث حُكْم القوط الطبقي التعسفي الظالم.

جـ ـ الأسس العامة التي وضعها الإسلام في التعامل مع أهل الكتاب[49]:

1 ـ الوفاء بعقد الذمة، والحفاظ على تابعي الأديان الأخرى من أهل الكتاب

(49) أحمد عبده عوض: العدل في القرآن (دراسة لغوية تفسيرية إحصائية)، تحت الطبع الآن، ص101.

المسالمين، الذين يعيشون في ديار الإسلام، وذلك بحسن معاملتهم، ومسالمتهم وتجنب الإساءة إليهم في النفس والعرض والمال.

2 ـ من العدل معهم عدم إكراههم على اتباع دينهم أو الالتزام به أو الإجبار على اتباع الإسلام.

3 ـ الإحسان في المعاملة، وعدم التعالي عليهم أو إذلالهم، وحسن التقاضي معهم ـ فقد روى الطبراني وغيره عن عبد اللّه بن سلام قال: جاء زيد بن سعنه، قبل إسلامه يتقاضى النبي ﷺ، فجذب ثوبه من منكبه، وأخذ بمجامع ثيابه، وأغلظ عليه. ثم قال: إنكم يا بني عبد المطلب قوم مطل. فانتهره عمر، وشدد له في القول والنبي ﷺ يبتسم. وقال لعمر: أنا وهو كنا إلى غير ذلك منك أحوج، تأمرني بحسن القضاء، وتأمره بحسن التقاضي. ثم قال: لقد بقي من أجله ثلاث. وأمر النبي الكريم أن يقضيه ماله، ويزيده عشرين صاعاً لما روعه (لإفزاع عمر الرجل).

وقد كان ذلك سبباً في إسلامه، لأنه إنما جاء بهذه الكيفية ليتبين صفة الحلم عند رسول الله ﷺ، وقد وجدها على أحسن وجه، فأسلم، ورزقه الله الشهادة في سبيله.

4 ـ إجزال العطاء إليهم، وعدم تمييز المسلمين عليهم في ذلك؛ مراعاةً لظروفهم الخاصة كالحاجة والسن وغيرهما. ففي كتاب الخراج لأبي يوسف: مر الفاروق عمر بباب قوم وعليه سائل يسأل (شيخ كبير ضرير) فضرب عضده من خلفه وقال: من أي أهل الكتاب أنت؟ قال: يهودي. قال: فما ألجأك إلى ما أرى؟ قال: أسأل الجزية والحاجة والسن (أي لأجلهم) قال: فأخذ عمر بيده، وذهب إلى منزله، فرضخ (أمر له بشيء من المنزل. ثم أرسل إلى خازن بيت المال فقال: انظر هذا وضرباءه. فوالله ما أنصفناه إن أكلنا شبيبته، ثم تخذله عند الهرم، ووضع عنه الجزية وعن ضربائه)[50].

---

(50) عباس محمود العقاد: عبقرية عمر، القاهرة، الجهاز المركزي للكتب الجامعية، والمدرسية، 1980، ص47.

وأورد أبو يوسف في نفس الكتاب أن خالد بن الوليد جاء لأهل الحيرة، وقال لهم: أيما شيخ كبير ضعف عن العمل، أو أصابته آفة من الآفات، أو كان غنياً فافتقر وصار أهل دينه يتصدقون عليه، طرحت جزيته، وعيل من بيت مال المسلمين، وعياله ما أقام بدار الهجرة (دار الإسلام).

وهكذا فإن عدل الإسلام واضح في التعامل مع هؤلاء الكتابيين، إذ لا يعدهم مواطنين من الدرجة الثانية، أو ينتقص منهم بعض حقوقهم، لإجبارهم على ترك دينهم، ولكنه قدم صورة لنموذج العدل الصحيح، الذي به يتعايش الناس جميعهم في سلام ووئام، ولا يكون اختلاف العقيدة مدعاة للإذلال والهوان وضياع الحقوق[51].

5 ـ لم يفرق الإسلام بين المسلم والذمي في المعاملات العامة، لأن الجميع سواسية أمام القانون، لا تفضيل ولا محاباة، وإن كان أحد الخصمين مسلماً رفيع المكانة. حيث سوى القضاة المسلمون بين الخليفة نفسه وبين اليهودي أو النصراني في كل شيء حتى في القيام أمامه.

6 ـ سوى الإسلام في القصاص والديات، وأبيح للذمي كل زواج يقره دينه وإن خالف الإسلام، وأباح للمسلمين الأكل من طعامهم والتزوج منهم، وتوظيفهم في المناصب الرفيعة، كما سوى الإسلام في الحرمان من الميراث بين الذمي والمسلم، فلا يرث المسلم قريبه الذمي، ولا يرث الذمي قريبه المسلم، ولا يرث الزوج المسلم زوجته الكتابية وكذلك لا ترثه.

خامساً: تسامح الإسلام مع الأرقاء

بزغ الإسلام والرق ضرورة من ضرورات الحروب، وعماد من أعمدة النظام الاقتصادي في كل الأمم، فلو أن الإسلام أبطل الرق دفعة واحدة لوقع

(51) أحمد عبده عوض: المرجع السابق، ص102.

الناس في اضطراب، وثورات وشرور، ولأضر بالسادة المالكين وبالأرقاء أنفسهم.

ثم إن الأرقاء لم يكونوا قد بلغوا من الوعي حداً يسخطهم على مكانتهم، ويدفعهم أو يدفع بعضهم إلى التمرد والثورة على هذا النظام العام.

ولم يكن الأحرار الذين يقتنون العبيد قد ارتقى بهم تفكيرهم، وسمت بهم أخلاقهم وعواطفهم إلى الأنفة من امتلاك إخوتهم في البشرية، وإيثار حرية الناس على تسخيرهم واستعبادهم.

ولهذا لم تحرم اليهودية أو المسيحية الرق، ولم تشرع من القوانين ما يضيق نظامه، أما الإسلام، فقد نظم الرق كما نظم شؤون المجتمع، وسن من الأصول ما يكفل القضاء على الرق بعد زمن غير طويل، حيث ضيق مسارب الرق، ووضع أبواباً متعددة يمكن من خلالها القضاء على الرق، وأتاح لتحريرهم فرصاً شتى. وأقر إطلاق السبايا والأسرى بعِوَض. وأباح الإسلام للأرقاء أن يكاتبوا سادتهم، وجعل لهم مصارف، يحصلون من خلالها على المال، فجعلهم مصرفاً من مصارف الزكاة، ومن مصادر البر إعتاق الرقبة، وللعبد أن يتاجر ليكسب ما يقدمه لسيده أقساطاً، وعلى سيده أن يتركه ليعمل أينما شاء.

كما أباح الإسلام الزواج بالأمة المؤمنة، ومنع الزواج بالحرة المشركة، لأن الأمة ستلد وتتحرر بولادتها من سيدها.

ومن سماحة الإسلام أن جعل للزوجة الرقيقة حقوقاً على زوجها مثل الزوجة الحرة.

كما جعل الإسلام عتق الرقبة كفارة للقتل الخطأ، ولإفطار يوم من رمضان عمداً للقادر على الصوم، وكفارة للظهار، وكفارة لليمين الغموس الحانثة، كما حبب الإسلام إلى أتباعه إعتاق من في أيديهم من الأرقاء، ومن ليس في أيديهم ممن يستطيعون شراءهم وإعتاقهم، إذ جعل تحريرهم عملاً صالحاً يؤديه المسلم شكراً لله على نعمه الجزيلة. وقد حث الإسلام على الإعتاق.

قال سبحانه: ﴿فَلَا ٱقۡتَحَمَ ٱلۡعَقَبَةَ ﴿١١﴾ وَمَآ أَدۡرَىٰكَ مَا ٱلۡعَقَبَةُ ﴿١٢﴾ فَكُّ رَقَبَةٍ ﴿١٣﴾﴾[52].

وقال الرسول الكريم ﷺ: «**أيما مؤمن أعتق مؤمناً في الدنيا. أعتق الله بكل عضو منه عضواً منه من النار**» وقوله: «**أيما رجل كانت له جارية أدبها فأحسن تأديبها، وعلمها فأحسن تعليمها وأعتقها وتزوجها فله أجران**».

وقالت أسماء بنت أبي بكر: كنا نؤمر عند الكسوف بالعتاقة.

أما ضروب الرحمة بالأرقاء فكثيرة ومتنوعة فقد حضّ الإسلام على الرفق بهم وحسن معاملتهم، فقد أوصى الحق سبحانه في كثير من آياته بما ﴿مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُمۡ﴾[53]. وقال ﷺ: «**لقد أوصاني جبريل بالرقيق، حتى ظننت أن الناس لا تستعبد ولا تستخدم**» وقال: «**إن إخوانكم خولكم، جعلهم الله تحت أيديكم فمن كان أخوه تحت يده فليطعمه مما يأكل، ويلبسه مما يلبس، ولا تكلفوهم ما يغلبهم، فإن كلفتموهم ما يغلبهم فأعينوهم**». وقال: «**أرقاءكم أطعموهم مما تأكلون، واكسوهم مما تلبسون، فإن جاءوا بذنب لا تريدون أن تغفروه فبيعوا عباد الله ولا تعذبوهم**»، وأوصى بهم الرسول في آخر خطبة له. كما أمر بمناداتهم بفتاي وفتاتي بدلاً من عبدي وأمتي. وتؤكد ممارسات الرسول الكريم وصحابته كل ما تقدم، فقد اعتقوا الكثيرين من الأرقاء، وأولوهم مسؤولية كبيرة في قيادة الجيوش وغير ذلك. ويمكن أن نعرض لصور أخرى لسماحة الإسلام معهم، حيث محا كثيراً من الفوارق التي بين العبيد والسادة، فأباح لهم التزوج بالأحرار، وأباح للإماء منهم التزوج بالعبيد أو الأحرار.

وإذا كان العبد متزوجاً فإنه يملك وحده حق الطلاق لزوجته، وليس لسيده سلطان على هذا الحق، كما يحكم الإسلام بشهادة العبد والأمة في كل ما تقبل فيه شهادة الحر والحرة. وشرع للعبد المكاتب أن يبيع ويشتري، لأنه مأذون له في التجارة والبيع والشراء من باب التجارة.

وعدة الأمة كعدة الحرة سواء بسواء في رأي كثير من الفقهاء.

---

(52) سورة البلد، الآيات: 11 ـ 13.

(53) سورة النساء، الآية: 36.

كما صان الإسلام العبد من عدوان الآخرين عليه: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾[54].

وحرم الإسلام بغاء الإماء، لأن بعض العرب كانوا يكرهون إماءهم على البغاء ﴿وَلَا تُكْرِهُوا۟ فَتَيَٰتِكُمْ عَلَى ٱلْبِغَآءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾[55].

كما جعل الإسلام لأولاد السيد من أمته حقوقاً ومكانة مثل إخوتهم من أمهات حرائر بغير تفريق ما، وكان المعروف في الأمم القديمة التهوين من شأن الأبناء الذين تلدهم الإماء لسادتهن. وقد كان الرومان يعدون أولاد السبايا عبيداً كأمهاتهم. وكان اليهود لا ينسبون ابن الجارية إلى أبيه وإن تهود، وكان من الطبيعي ألا يرث، ونفس الشيء عند الأشوريين والبابليين واليونانيين.

أما العرب قبل الإسلام فكانوا لا يلحقون أبناءهم من الإماء بنسبهم فلا يرثون إلا إذا ادعوهم، واشهدوا على أنهم ألصقوا بهم نسبهم، فإن لم يلحق الرجل ابنه بنسبه استعبده.

وهكذا فقد كان أبناء الإماء عبيداً في نظر العرب واليونان والرومان واليهود والبابليين، وكانوا محرومين من الميراث، ولم يغاير العرف إلا المصريون القدماء وأرسطو.

ويمكن تقديم صور أخرى لتسامح الإسلام في أمرين مهمين هما: الحرب والجزية فيما يلي.

سادساً: التسامح في الحرب والجزية

أ ـ التسامح في الحرب:

كان جهاد المسلمين في جميع الأحوال ضرورة ملجئة ليس منها مناص، وأنهم كانوا مضطرين للجهاد لحماية مجتمعهم الصغير في بدايته، ولحماية دولتهم الناشئة في الجزيرة، ولحماية عقيدتهم من العادين عليها وعليهم. فقد

---

(54) سورة المائدة، الآية: 45.

(55) سورة النور، الآية: 33.

كانت الحروب الإسلامية دفاعية، فلم يحارب المسلمون الحبشة على قربها من ديارهم، وعلى الرغم من علمهم بضعفها الحربي إذا ما قيست بالفرس والروم، وهذا دليل على أن الحروب الإسلامية لم تكن للسيطرة والاستعمار.

وحيال عدوان قريش وحلفائها من عرب ويهود ونصارى الذين بذلوا دماءهم وأموالهم لإطفاء نور الإسلام كان لا بد من الجهاد في سبيل الله.

على أن الإسلام ضيق نطاق الحروب، فلم يقر الحرب الظالمة المتهجمة التي يشنها القوي على الضعيف، ونهى عن العدوان حتى على الأعداء الذين ظلموا المسلمين من قبل، كما نهى عن مباغتة المعاهدين الذين نقضوا عهدهم، فإذا ثبت ذلك، فلا بد من مكاشفتهم أولاً، حتى يحاربهم وهم على بينة من الأمر.

كما أوصى القرآن بوفاء العهد مع المشركين، وإجارة المستجير منهم، وإرجاعه إلى مأمنه.

وإذا تأملنا قوانين الحرب في الإسلام تأكدت لنا سماحته وحرصه على تضييق نطاقها، فلا يجوز أن تتعدى الحرب إلى المدنيين الذين لا يشاركون فيها من شيوخ ونساء وعجزة وعُبَّاد إلا إذا قاتلوا، ونهى عن قتل هؤلاء. كما قرر ألا يُجوِّع المسلمون أعداءهم، ولا يمنعوا عنهم الماء. كما قرر عدم قتل رسول الأعداء، أو إساءة لقائه أو سوء معاملته.

ومن سماحة الإسلام كذلك مع مخالفيه أنه كفل للمستأمنين في دياره حقوقهم كاملة، فأموالهم مصونة، وأعمالهم محمية حتى يعودوا لأوطانهم. وإذا جنح العدو إلى السلم وآثرها على الحرب كان على المسلمين أن يسالموه، على ألا يكون الصلح فيه إهدار لحق من حقوق الدين.

وإذا وضعت الحرب أوزارها، وانتصر المسلمون، فليس لهم البطر بالنصر وإذلال المهزوم، فلا يبيح الإسلام التمثيل بالقتلى، ولا تخريب العمران، ولا إحراق المساكن، وقطع الأشجار، وإتلاف الزرع.

وعلى المسلمين رحمة خصومهم المهزومين، والكف عن قتالهم، وبعد الانتصار يخيرونهم بين البقاء على دينهم ودفع الجزية وبين الدخول في الإسلام.

وتاريخ الإسلام حافل بالسماحة في معاملة الشعوب المغلوبة، كما حدث في بيت المقدس مع عمر بن الخطاب، وفي سوريا ومصر وإسبانيا.

ب ـ التسامح في الجزية:

كانت الجزية تشريعاً عادلاً ورحيماً، لأنها في مقابل الزكاة المفروضة على المسلمين، فالمسلم يؤدي الزكاة عن نقوده وعروض تجارته بنسبة 2,5٪، ويؤدي الزكاة عن الغنم والماعز والإبل وغير ذلك، أما الذمي فلا زكاة عليه في نقده ولا ماشيته ولا في تجارته.

وفي حرب الردة عرض بعض المرتدين على أبي بكر أن يبقوا في إسلامهم، ولا يدفعوا الزكاة فلم يستجب أبو بكر وحاربهم.

وقد شُرعت الجزية لأن الزكاة التي تجبى من المسلمين تنفق في بعض شؤون الدولة العامة نفعاً للمسلمين والذميين، ومن العدل أن يساهم أهل الذمة بشيء من مالهم في تسيير أمور الدولة باعتبارهم من رعاياها.

فالجزية من غير المسلمين بمنزلة الزكاة من المسلم، ليستوي الفريقان في واجب عام، هو تساويهما في الانتفاع بالمرافق العامة.

وليس أدل على كون الجزية مقابل خدمات عامة كالدفاع عن الوطن وحماية الأرواح والأموال من أن الذمي إذا أسلم سقطت عنه الجزية.

ومن مظاهر السماحة في الإسلام أنه أعفى من الجزية عدة طوائف: كالمساكين والأرقاء لأنهم لا يملكون شيئاً، وأعفى الشيوخ والنساء والأطفال لأنهم لا يقدرون على الحرب أصلاً، وأعمى البصر والمقعدين، لأنهم عاجزون عن الكسب، وأعفى الصبيان والمجانين، لأنهم غير مكلفين، وأعفى الرهبان لانقطاعهم للعبادة.

كما أسقط الإسلام الجزية عن الذمي، إذا مات قبل أن يؤديها، فلا تستوفي من تركته كما يستوفى الدين.

وأسقطها عن الذمي إذا افتقر، وهذا ما فعله عمر بن الخطاب وما عاهد

عليه خالد بن الوليد أهل الحيرة أنه إذا عجز شخص عن الكسب، أو أصابته عاهة، أو كان غنياً فافتقر، طرحت عنه جزيته، وعيل من بيت مال المسلمين هو وأسرته.

ومن ناحية أخرى فإننا إذا بحثنا في كيفية جمع الجزية والخراج فإن التاريخ يشهد أن المسلمين كانوا طوال تاريخهم يحسنون معاملة الدافعين، ويُنظرونهم إلى ميسرة، ولا يرهقونهم.

سابعاً: التسامح بين الأمس.. واليوم

(صور ومقارنات ومفارقات)

أما وقد تجلت سماحة المسلمين في معاملة مخالفيهم في العقيدة، فإننا بصدد موازنة بين سماحة الإسلام وقسوة غيره..

أ ـ قسوة اليهودية على خصومها:

جاء في العهد القديم: (حين تقرب من مدينة لتحاربها ادعها إلى الصلح، فإن أجابتك وفتحت لك فكل من فيها مسخر لك مستعبد. وإن لم تسالمك وحاربتك فحاصرها، فإذا دفعها الرب إلهك إلى يدك فاضرب ذكورها بحد السيف، وأما النساء والأطفال والبهائم وكل ما في المدينة فهو غنيمة لك)[56].

ولقد قتل بنولادي ثلاثة آلاف رجل من شعب إسرائيل جزاءً لهم على عبادة العجل. وأرسل موسى اثني عشر ألف رجل لمحاربة أهل مدين فحاربوهم وانتصروا عليهم، وقتلوا كل ذكر منهم وخمسة ملوك، وسبوا نساءهم وأولادهم.

ب ـ قسوة الدولة الرومانية والبيزنطية:

عندما اعتنق بعض المصريين النصرانية، نكّلت بهم الدولة الرومانية الوثنية، وطاردهم الوثنيون من الشعب، حتى لقد سالت دماؤهم بشوارع

(56) سفر التثنية 20/ 10 ـ 14.

الإسكندرية سنة 202م. ونُفي كثير منهم، وقتل آخرون بالسيف، أو أُحرقوا بالنار أو الذبح؛ قرباناً لآلهة الوثنية سنة 205م.

وقد اشتهر بطريق الإسكندرية (كيرولص) 412م بالقسوة والغلو في اضطهاد مخالفي المسيحية ولا سيما اليهود الذين كانت معابدهم تهاجم بالقوة المسلحة، وكانت أموالهم وديارهم عرضة دائماً للسلب والنهب[57].

وتحمل المسيحيون في حكم الدولة البيزنطية، فقد أجبروا الأقباط على طاعة الكنيسة الرسمية في القسطنطينية، كان هذا عام 602م في عهد الإمبراطور فوقاس، وكان هذا هو نفس حالهم في عهد خلفه هرقل 641م. ولذا فلا نعجب أن يرحب الأقباط بالمسلمين الفاتحين. ولا غرابة في قول المؤرخ المسيحي ميخائيل السوري: إن الله المنتقم الجبار أتى بأبناء إسماعيل من الصحراء؛ لينقذوا الأمم من عسف الرومان، ومن مظالم الروم.

جـ ـ شهادات غير المسلمين للإسلام:

يتضح الفرق في الحرية الدينية من الموازنة بين الحرية والسماحة في ظلال الحكم الإسلامي وبين العسف والاضطهاد قبله. وليس أدل على تسامح الإسلام والمسلمين من أنهم احتملوا بصدر رحب تحرش المسيحيين بالإسلام في قرطبة، وطعنهم في النبي الكريم. وقد شهد البطريق (عيشويابه) 647هـ بأن العرب الذين مكنهم الرب من السيطرة على العالم يعاملوننا كما تعرفون: إنهم ليسوا أعداء للنصرانية، بل يمتدحون ملتنا، ويوقرون قديسنا وقسيسنا، ويمدون يد العون إلى كنائسنا وديننا.

وقال ميشو في (تاريخ الحروب الصليبية): لما استولى عمر على مدينة أورشليم لم يفعل بالمسيحيين ضرراً مطلقاً، ولكن عندما استولى المسيحيون قتلوا المسلمين ولم يشفقوا، وأحرقوا اليهود إحراقاً.

وقال السير توماس أرنولد (أستاذ بمعهد اللغات الشرقية بلندن): لقد عامل

---

(57) حامد عبد القادر: الإسلام ظهوره وانتشاره، القاهرة، دار نهضة مصر، ص81.

المسلمون الظافرون العرب المسيحيين بتسامح عظيم منذ القرن الأول للهجرة. واستمر هذا التسامح في القرون المتعاقبة، ونستطيع أن نحكم بحق أن القبائل المسيحية التي اعتنقت الإسلام قد اعتنقته عن اختيار وإرادة حرة».

ويقرر كذلك في كتابه (الدعوة إلى الإسلام): أن الكنيسة المسيحية قد قويت وتقدمت في رعاية المسلمين وحكمهم، فلم يمنعها الحكم الإسلامي من التقدم والرقي، بل نشروا المسيحية تحت راية الإسلام، ووصلوا بدعوتهم بلاد الصين والهند تحت رعاية الخلفاء. بل لقد كان الحكام هم الذين يمنعون اضطهاد بعض المسيحيين لبعض، ويكفلون لهم جميعاً الحرية الدينية[58] ثم يضيف:

(تحت نظام من الأمن يضمن الحرية في الحياة والملكية تمتع المسيحيون، وبخاصة في المدن، بثروات كبيرة، ونجاح عظيم، فكان منهم ذوو النفوذ الكبير في قصور الخلفاء ممن ارتقى لدرجة وزير أو رئيس للوزراء كما حدث في عهد المعتصم).

ويمتدح كتاب الغرب تسامح المسلمين، وحسن معاملتهم للمسيحيين ببقاء كنائسهم هذه القرون الطويلة في الشرق الإسلامي، وإشاعة المودة من المسلمين والمسيحيين، ولم تأت رياح التعصب إلا من أوروبا، التي كُويت بنار الطائفية والمذهبية.

وإذا عدنا لنماذج من شهادات غير المسلمين، وجدنا أحد الرهبان المسيحيين يقرر إسلام ثلاثة آلاف من الصليبيين في الحرب الصليبية الثامنة سنة 1118م.

كما يقرر السير توماس أرنولد في موضوع آخر من كتابه المشار إليه: «لقد زاد اختلاط النصارى الصليبيين بالمسلمين على مر الأيام، وزاد معه احترام الصليبيين لهم، وتقديرهم لمزاياهم وفضائلهم، واقتدى أمراء الصليبيين بالمسلمين في تسامحهم الديني».

---

(58) محمد عطيه الإبراشي: **عظمة الإسلام**، القاهرة، الأنجلو المصرية، 1967، ص326.

ويذكر كاتب غربي آخر هو «آلان بيرنز»، في كتابة (التفرقة بين الأجناس والألوان): أنه من المقرر أن الإسلام كان أكثر تسامحاً من الدين المسيحي في الفخر والمباهاة بالأصل والعنصر والتعصب للفكرة القومية. وهو لا يبالي بألوان البشرة والطوائف ويحطم الحواجز التي تقام بين الناس. وشوهد أن الغزاة العرب تزوجوا بمحض إرادة الطرفين نساء من بلاد وأصول غير عربية، كما زوجوا بناتهم المسلمين من السود، وهذه حقيقة بعيدة المدى.

ويمكن القول إن سماحة الإسلام وتسامح المسلمين من العوامل القوية الفعالة في انتصارهم السريع، وفتحهم الخاطف، إذ لم يجدوا مقاومة عنيفة من الشعوب.

وقد غفل «نابليون بونابرت» عن هذا العامل الفعال في تعليله لانتشار الإسلام، وقوله: إن وراءها علل به سر لا يعلمه، وفي قوله: إننا إذا طرحنا جانباً الظروف العرضية التي تأتي بالعجائب، فلا بد أن يكون من وراء انتشار الإسلام سر لا نعلمه، وأسباب مجهولة مكنته من الانتصار السريع على المسيحية.

وربما كانت هذه العلة المجهولة أن هؤلاء القوم الذين وثبوا فجأة من أعماق الصحارى قد صهرتهم قبل ذلك حروب داخلية عنيفة، تكونت في أثنائها أخلاق قوية، ومواهب عبقرية، وحماسة غلابة[59].

والحق أن هذه العلة ترجع إلى ضيق الشعوب بما كانت تعاني من عسف حكوماتها، واضطهاد رجال الدين، وترجع إلى سماحة الإسلام، وما حمله من صفاء في العقيدة، وسمو في التشريع.

وها نحن نقدم مثالاً واحداً فقط من نماذج لا حصر لها، لبطل إسلامي اشتهر بالتسامح.

تسامح صلاح الدين الأيوبي:

يدخل صلاح الدين بيت المقدس منتصراً على الأعداء، ولكنه لم يقتل

---

(59) أحمد محمد الحوفي: مرجع سابق، ص95.

إنساناً، ولم يأمر أحداً، ولم تنهب جيوشه بيتاً من البيوت، فقد أمن الجميع على أموالهم وأمتعتهم، وعامل الكل بالرأفة والرحمة فدهش الأعداء كثيراً لعدله وشفقته وحسن معاملته.

وبينما كان ماشياً في طرقات بيت المقدس تقدم إليه رجل مسيحي كبير السن، يعلق صليباً ذهبياً في رقبته، وقال له: أيها القائد العظيم، لقد كُتب لك النصر على أعدائك، فلماذا لم تعذبهم، ولماذا لم تنتقم منهم، وتفعل معهم مثل ما فعلوا معكم، وأنت تعلم أنهم أتوا كثيراً من الفظائع، ونهبوا الأموال، وقتلوا النساء والأطفال والرجال، حينما فتحوا بيت المقدس. فقال له صلاح الدين: أيها الشيخ: إن ديني يمنعني من تعذيب أي إنسان ويمنعني من الانتقام، ولن أفعل مثل ما فعلوا.

فقال له الشيخ: وهل دينكم يمنعكم من الانتقام من قوم بدؤوكم بالعداوة، وعذبوا قومكم بكل أنواع العذاب؟..

فقال له صلاح الدين: نعم إن ديننا يمنعنا أن نفعل مثل أعدائنا في عنادهم، ويأمرنا أن نكون أوفياء بوعودنا، وأن نعفو عمن أساء إلينا، ونصفح عمن أذنب عند المقدرة.

وتأتي إليه فتاة فرنسية قتل والدها في الحرب، وأسر أخواها وتتقدم نحوه وتنعته أمام الناس بأنه مجرم قاتل، وتوجه إليه أقبح الشتائم، وعلى الرغم من ذلك يبتسم القائد صلاح الدين، ويعفو عنها ويفك أسر شقيقيها[60].

وذات يوم كان جالساً في خيمته، يحكم بالعدل بين الناس، وتقف أمامه سيدة مسيحية، تصيح والحزن يخنق صوتها، حتى ارتمت على الأرض، وتقول له: لقد اختطف اللصوص ولدي وأسر زوجي في الحرب، وهو الذي ينفق علي. فتألم صلاح الدين، وحزن لحالها، وأمر بإخراج زوجها من الأسر، ثم طلب من جنوده أن يبحثوا عن الغلام المسروق، فبحثوا عنه حتى وجدوه،

---

(60) محمد عطيه الإبراشي: روح الإسلام، ط2، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، 1969، ص134.

فأحضروه لأمه ففرحت السيدة حتى بكت من شدة الفرح، وأخذت تثني عليه، وتدعو له بالبركة في العمر..

وهكذا يتأكد لنا من تلك النماذج وغيرها تسامح القائد المسلم صلاح الدين، وأثر ذلك السلوك الحسن في نفوس أعدائه.

ويمكن بعد كل ما تقدم أن نتوقف عند أمور متصلة بدراسة التسامح والتعصب فيما يلي.

ثامناً: التسامح نقيض التعصب الديني

حارب الإسلام التعصب والتطرف، وذم كل سلوك ينزع إلى الغلو والتزيُّد، فقال ﷺ: «**إياكم والغلو في الدين، فإنما هلك مَن قبلكم بالغلو في الدين**»، وقال في حديث مسلم عن ابن مسعود: «**هلك المتنطعون**» أي المجاوزون الحدود في أقوالهم وأفعالهم وقال في حديث أنس بن مالك: «**لا تشددوا على أنفسكم فيشدد عليكم، فإن قوماً شددوا على أنفسهم، فشدد عليهم، فتلك بقاياهم في الصوامع والديارات**»، (رهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم).

من أجل ذلك قاوم النبي الكريم كل اتجاه ينزع إلى الغلو في التدين، وأنكر على مَنْ بالغ من أصحابه في التعبد والتقشف، مبالغة تخرجه عن حد الاعتدال الذي جاء به الإسلام، ووازن به بين الروحية والمادية، كما أنكر على أصحاب النزعات التطرفية الذين ظنوا أن عبادتهم تفوق عبادته ﷺ[61].

وقد عاب رسول الله على معاذ إطالته بالناس في الصلاة وقال: «**إن منكم منفرين.. من أم بالناس فليتجوز، فإن خلفه الكبير والضعيف وذا الحاجة**» وقد أوصى رسول الله معاذاً وأبا موسى: «**يسرا ولا تعسرا، وبشرا ولا تنفرا، وتطاوعا ولا تختلفا**».

---

(61) يوسف القرضاوي: **الصحوة الإسلامية بين الجمود والتطرف**، قطر، كتاب الأمة، شوال 1402هـ، ص27.

ويذم الرسول الكريم سلوك التطرف: «**فإن المُنْبَتَّ لا أرضاً قطع ولا ظهراً أبقى**».

ومن أخطر صور التطرف أن يتعصب المرء لرأيه تعصباً لا يعترف معه للآخرين بوجود، وجموده على فهمه مما لا يسمح له برؤية واضحة لمصالح الخلق، ولا مقاصد الشرع، ولا ظروف العصر، ولا يفتح نافذة للحوار مع الآخرين، ومحاولة الحجر على آراء المخالفين وإلغائها، فيرى أن الحق في جانبه وحده، وأن الضلال والجهل لدى من يخالفه، ويتهم من يخالفه بالفسوق والعصيان.

وهذا التعصب المقيت الذي يثبت المرء فيه نفسه، وينفي كل ما عداه، ويدعي أن له الحق في الكلام، وعلى غيره أن يسمع فقط، وأن رأيه صواب لا يحتمل الخطأ، ورأي غيره خطأ لا يحتمل الصواب، وبهذا لا يمكن أن يلتقي بغيره أبداً، لأن اللقاء يمكن ويسهل في منتصف الطريق، وهو لا يعرف الوسط ولا يعترف به ويزداد الأمر خطورة حين يراد فرض الرأي على الآخرين بالعصا، وهذه العصا هي اتهام الآخرين بالابتداع أو الاستهتار بالدين أو بالكفر والمروق.

ومن مظاهر التطرف كذلك عدم التسامح مع الآخرين، والغلظة في التعامل، والخشونة في الأسلوب، والفظاظة في الدعوة، خلافاً لهداية الله تعالى، وهدي رسوله الكريم، وليس هذا وحسب بل نجد لديهم سوء الظن بالآخرين، والنظر إليهم من منظار أسود، يُخفي حسناتهم، ويضخم سيئاتهم.

وذلك راجع إلى ضعف البصيرة بالدين، وفهم النصوص ظاهرياً، فقط، والإسراف في التحريم، والتباس المفاهيم، وضعف المعرفة بسنة الله في خلقه.

وينبغي أن يكون التيسير لا التعسير والغلو هو سلوكنا، وأن ندعو الناس بالحكمة والموعظة الحسنة، ومراعاة الرفق وعدم الغلظة على الناس ومراعاة أدب الحوار، ومعايشة جماهير المسلمين، ومعرفة مشاكلهم، ومعاملة الناس على أنهم بشر وليسوا ملائكة أولي أجنحة، فهم لم يخلقوا من نور، وإنما خلقوا من حمإٍ مسنون، ومن الطبيعي أن يقعوا في الخطأ، وعلينا أن نفتح لهم باب الأمل في عفو الله ومغفرته، بجوار تخويفهم من عقاب الله وبأسه.

كما يجب عدم أخذ الناس بظاهر أعمالهم، وإن انغمس المسلم في المعاصي والكبائر فإنه لا يزال على إيمانه، ولا ينبغي تكفيره أو إساءة الظن به. ذلك أن لعن الناس وعدم التسامح معهم ولو كانوا عصاة منحرفين، لا يصلحهم ولا يقربهم من الخير، بل هو أحرى أن يبعدهم عنه. وبدلاً من ذلك ينبغي النصح والدعوة الحسنة، وقد قال الحكيم: بدل أن تلعن الظلام أضيء شمعة تنير الطريق!.

ويمكن تناول دور العلماء والإعلام في إشاعة التسامح ثم فاعلية التسامح في حياة الأمة فيما يلي:

أ ـ دور العلماء ووسائل الإعلام في إشاعة التسامح والقضاء على التعصب:

إذا كان التسامح سلوكاً فردياً فعندئذ يكون دور النصح والتوجيه والإرشاد فعالاً في إكساب سلوك التسامح، وهذا يؤكد أهمية العمل على إشاعة هذا السلوك المرغوب لدى الجميع.

وأما عن العلماء فيمكن القول إن الداعية المسلم يتمثل في حركاته وسكناته ما أمر به الإسلام من التزام خلقي ومن طاعة الله تعالى ورسوله ومن نصح للجميع، ومن دعوة حسنة ومراعاة أحوال الناس وتقدير ظروفهم، والتسامح معهم وعدم الغلظة والجفاء في توجيههم، وعدم المغالاة والتعسير عليهم، وتقديم البدائل التي تناسب كل طائفة منهم، ومعاملة الشباب بروح الأبوة الحانية والأخوة الراضية، وإشعارهم بالقرب منهم، وعدم توجيه الاتهام إليهم، وعدم تعجل إصدار الأحكام عليهم، وعدم المبالغة في تصوير توافه الأمور، وتضخيم الصغير الهين، كما يجب على العلماء إشاعة الحرية، والترحيب بالنقد، وإحياء روح النصيحة في الدين، ومخاطبة العقول المبلبلة حتى تستقيم، والالتزام بطول الحوار بالحسنى لإزالة اللبس، واعتدالهم في أفكارهم، ومراعاة عدم الخلط بين الصراحة في الحق والخشونة في الأسلوب، لأنه لا تلازم بينهما، فالداعية الحكيم هو الذي يوصل الدعوة إلى غيره بألين الطرق، وأرق العبارات، دون أدنى تفريط في المضمون.

ومتى التزم العلماء بكل ذلك، ومتى كان التسامح هو خلقهم ودأبهم فإنه من الطبيعي أن يكون ذلك هو سلوك غيرهم، ممن يتخذونهم مثلاً وقدوة وهداة، وهذا من شأنه أن يقضي على التعصب والتطرف.

وأما وسائل الإعلام فدورها خطير في التصدي لمواجهة التعصب، وذلك بتوضيح مرآة الحق في دين الله، وأنه يدعو للتسامح، وأن التعصب بغيض إلى الله ورسوله وإلى الناس، وتقديم أدلة على ذلك من الكتاب والسنة، والاستعانة في ذلك بآراء أهل العلم والتبصير والفقه والرأي. كما يكمن دورها في توضيح مثالب التعصب وخطورته على الفرد والمجتمع، وخطورته على معتقدات الأفراد وسلوكهم، وخطورته على علاقات الأفراد والسلوك الجماعي لديهم.

ب ـ التسامح وفاعليته في حياة الأمة الإسلامية:

لما كانت توجيهات الرسول الكريم وسلوكياته دالة على التسامح ومرشدة إلى وجوب العمل به، فإن هذا يؤكد أهمية خُلق السماحة في حياة الأمة الإسلامية، التي إن لم يكن التسامح هو السائد فيها، وإن لم تكن الرحمة والمودة ديدنها فهي لم تتخذ الرسول الكريم قدوة حسنة لها.

وليس خافياً أن تسامح المسلمين في غزواتهم وفتوحاتهم كان سبيلاً لدخول أهل تلك البلاد في الإسلام، وليس خافياً كذلك أن أبرز ما تميز به المسلمون دون غيرهم كسلوك حضاري إنما هو تسامحهم مع قدرتهم على التمكن من عدوهم.

وقد علَّمنا رسول الله أن نكون كذلك فهو القائل: «**من كظم غيظاً وهو قادر على أن ينفذه دعاه الله سبحانه وتعالى على رؤوس الخلائق يوم القيامة حتى يخيره من الحور، العين ما شاء**» وهو القائل: «**ليس الشديد بالصرعة إنما الشديد الذي يملك نفسه عند الغضب**».

ولذا فقد تميزت الأمة المسلمة أخلاقياً، بالتزامها بالإطار القرآني في ذلك، حيث تعامل المسلم مع أخيه في ضوء ذلك، كما كان تعامله مع غيره من أهل الكتاب في ضوء سماحة الإسلام.

وإذا التزم الجميع بالتسامح فإنه حري «بالمجتمع» أن يبتعد عن دوائر الشقاق والخلاف والفتن وأن يسمو أفراده فوق التوافه، ويتجاوزوا عن الصغائر، ويعفو بعضهم عن بعض، وعندئذ أيضاً سيكون المجتمع أكثر قرباً من الله، وأكثر تنفيذاً لتعاليم الإسلام، وأكثر تأدباً مع الرسول الكريم ﷺ.

ولما كان الجميع قد شهدوا للإسلام بدعوته للتسامح، وتنفيذ المجتمع الإسلامي الأول لذلك، وتأكيدهم على أهميته، وجنيهم لثمار ذلك، فإنه حري بالمجتمعات الإسلامية الحديثة أن تلتزم بذلك، وأن يسودها التسامح، لتتجنب الفرقة والخلاف والشقاق والفتن.

المصادر والمراجع

1 ـ ابن الأثير: **تاريخ الكامل**، طبعة القاهرة، 1290هـ.

2 ـ ابن جرير الطبري: **تاريخ الأمم والملوك**، بيروت، دار الكتب، د.ت.

3 ـ أبو زكريا النووي: **رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين**، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1973م.

4 ـ أبو الحسن الندوي وآخرون: **فقه الدعوة (ملامح وأفاق)** ـ جزءان ـ قطر، المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، 1988.

5 ـ أحمد عبده عوض: **العدل في القرآن الكريم (دراسة لغوية تفسيرية إحصائية)** تحت الطبع.

6 ـ أحمد محمد الحوفي: **سماحة الإسلام**، القاهرة، دار نهضة مصر، 1980.

7 ـ حامد عبد القادر: **الإسلام (ظهوره وانتشاره)**، القاهرة، دار نهضة مصر، د.ت.

8 ـ خالد محمد خالد: **إنسانيات محمد**، القاهرة، دار المعارف، 1975.

9 ـ خالد محمد خالد: **محمد والمسيح**، القاهرة، سلسلة كتاب اليوم، 1990.

10 ـ سعيد حوى: **الإسلام** ـ الجزء الثاني ـ بيروت، الشركة المتحدة للتوزيع، 1970.

11 ـ عباس محمود العقاد: **عبقرية عمر**، القاهرة، الجهاز المركزي للكتب الجامعية والمدرسية 1980.

12 ـ عباس محمود العقاد: **عبقرية محمد**، القاهرة، دار الهلال، 1986.

13 ـ محمد جمال الدين القاسمي: **تهذيب موعظة المؤمنين من إحياء علوم الدين للإمام الغزالي**، بيروت، دار إحياء التراث، د.ت.

14 ـ محمد عبد الحكيم مهدي: تأملات في الذكرى العطرة، **مجلة الوعي الإسلامي**، الكويت، وزارة الأوقاف، العدد 243، ديسمبر 1984.

15 ـ محمد عطيه الإبراشي: **روح الإسلام**، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، 1969..

16 ـ محمد عطيه الإبراشي: **عظمة الإسلام**، القاهرة، الأنجلو المصرية، 1967.

17 ـ محمد فؤاد عبد الباقي: **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**، القاهرة، دار الحديث، 1986.

18 ـ محمد الغزالي: **مشكلات في طريق الحياة الإسلامية**، قطر، المحاكم الشرعية، 1402هـ.

19 ـ يوسف القرضاوي: **الصحوة الإسلامية بين الجمود والتطرف**، قطر، المحاكم الشرعية، 1402.

إشكالات العقل الإسلامي

في النظر والعمل

الدكتور سالم مصطفى القريضي



مُقدِّمة

اتجه العقل الإسلامي منذ عهده المبكر إلى استكمال ذاته استجابة لفعله المعرفي في التحليل والتفسير وتقرير الأحكام، فقصد إلى الأخذ بأسباب العلم ووسائله واتجه إلى استقراء الأحداث والظواهر والبحث النظري والعملي محللاً ومفسراً ومقرراً للأحكام، ولم تخل هذه المسيرة العلمية من إشكالات شأنها في ذلك شأن كل فعل عقلي مماثل، وقد يكون هذا أمراً طبيعياً، ولكن حدث أن تصاعد أمر هذا الخلاف فيما بين أهل النظر العقلي الإسلامي بسبب من التفاوت في مستويات الفهم والتأويل والتطبيق للمناهج المتبعة في ذلك بالأمر الذي ولّد

جملة من الخلافيات النظرية والعملية المتعلقة بالمسائل المستجدة على الصعيد السياسي والديني، وخلّف أيضاً جملة من المواقف المتباعدة التي وصلت إلى حدّ التباين بل إلى التطاحن والفرقة في بعض الفترات التاريخية.

إن ذلك واقع يشهد التاريخ والحال به، وهو ما وعاه كثير من أهل النظر العقلي الإسلامي فاتجهوا إلى تقصّي أسبابه على مستوى النظر والعمل، والوقوف على الإشكالات المترتبة على هذه الأسباب، وإنني إذ أبرز بعضاً من عملهم في ذلك أشعر بأنني أسهم في توجيه العقل المسلم إلى ما يمكن الإفادة منه تداركاً لبعض هذه التناقضات المؤدية إلى الخلاف والفرقة، وألبّي نداءً يدعو أهل البحث العلمي إلى بذل الوسع لبيان أفضل الطرق والأساليب التي تعصم الذهن من الوقوع في مثل هذه الإشكالات النظرية والعملية والدعوة إلى اتباعها.

ـ منشأ الإشكالات وتطورها:

حدث مع بدايات ترسيخ دعائم الدولة الإسلامية أن ظهر الخلاف بين المفكرين المسلمين، بسبب من تعدد الاتجاهات حول القضايا التي أوكل الحسم فيها للنظر العقلي استدلالاً واستنباطاً، وتأتي مسألة الإمامة في مقدمة القضايا الاجتهادية التي اختلفت بشأنها المواقف والاتجاهات الفكرية، وقد كان معيار التقييم في توليها بعد وفاة النبي ﷺ، بحسب المواقف المؤيدة لدين الله والمناصرة له،فكانت تولية الخلفاء الراشدين على هذا الأساس، ونظراً لمكانتهم الدينية (النظرية والعملية) السامية اتُّخِذت أقضيتهم في المسائل المستجدة تشريعاً عند التابعين، وإذا نظر للفتنة الكبرى فيما بعد على أنها تجسيم لأكثر المواقف اختلافاً بين المسلمين، إلا أنها كان الاحتكام فيها هي الأخرى ـ بداية ـ لكتاب الله، وكان اختلاف معايير التقييم فيها ـ آخراً ـ بسبب من الاختلاف في التأويل، لم يقف الأمر عند ذلك وإنما تخطاه إلى السياسة.

وعلى الرغم من هذه السيطرة للموقف الديني مع بدايات قيام الدولة الإسلامية إلا أنه يسجل للعقل تدخله الفاعل والمتصاعد في التحليل والاستدلال

ثم الحوار والحجاج، وليس أدل على ذلك مما ترتب على الفتنة الكبرى من قضايا عقلية متعلقة بتحديد جزاء مرتكب الكبيرة، الذي اعتبر أهم وأبرز خلاف عقلي في تلك المرحلة، وتأتي أهميته فيما نتج عنه من تعدد الاتجاهات الفكرية وما ترتب على ذلك من نشوء الفرق الكلامية واتساع دائرة التحليل العقلي والجدل الكلامي، الأمر الذي أدى إلى تعدد المناهج والطرق المتبعة في الاستدلال على صحة التأويل بتعدد تلك الاتجاهات والمواقف الجدلية، خاصة بين علماء الكلام والفلاسفة.

1 ـ منهج رد الغائب إلى الشاهد:

لقد كانت السيادة المبكرة في طرق نظر المتكلمين والفلاسفة، خاصة في المسائل ذات العلاقة بعالم الغيب لمنهج ردّ الغائب إلى الشاهد، الذي يتأسس على «إثبات الحكم في شيء بالقياس على غيره»[1]، وقد تنبّه كثير من مفكري الإسلام إلى الأخطاء العارضة لهذا المنهج من جهة دلالة الألفاظ المصطلح عليها التي تكون مشتركة في استعمالاتها بين طرفي القياس (الألفاظ التي تدل على الحدّ الأوسط في القياس).

مثال ذلك لفظا المماثلة والمشابهة اللذان يفيدان المشاركة في النوع والماهية، فهما بذلك غير التمثيل والتشبيه اللذين يعنيان المشاركة في الوجود فقط، أي وجود ذات الصفة مع الفارق، فقياسنا علم الله على علم الإنسان لا يعني المشابهة أو المماثلة التي تفيد المشاركة في النوع والماهية لتصير هي هي، وإلا صار ذلك تشبيهاً أو تجسيماً للذات الإلهية، وإنما يعني التمثيل لاجتماع الطرفين على صفة يشتركان في الاتصاف بها، ولكن بكيفية تكون مختلفة عند كل منهما عن الآخر، وتكون الصفة المشتركة في مثالنا السابق هي الوجود، أي وجود العلم كصفة مشتركة بين الله والإنسان ولكن بكيفية مختلفة في العلاقة بينه وبين الذات فعلم الله موجود ووجوده كمال له، وعلم الإنسان موجود ووجوده

(1) الغزالي: القسطاس المستقيم، تحقيق فيكتور شلحت، دار المشرق بيروت، 1983، ص95.

تكميل له[2]، فالله عالم وعلمه صفة جوهرية ذاتية له تعالى، والإنسان يصير عالماً وعلمه صفة تلحقه بالعرض.

وقد ذهب اللغويون إلى إثبات هذا المعنى لمصطلح التشبيه، إذ «التشبيه في اللغة: الدلالة على مشاركة أمر لآخر في معنى، فالأمر الأول هو المشبه، والثاني هو المشبه به، وذلك المعنى هو وجه الشبه، ولا بد فيه من آلة التشبيه وغرضه والمشبه»[3]، ويركز علماء البيان على وجه الشبه الذي يعني عندهم» الدلالة على اشتراك شيئين في وصف من أوصاف الشيء في نفسه كالشجاعة في الأسد، والنور في الشمس»[4]، وما دام التشبيه هو الدلالة التي نعلم بها العلاقة بين شيئين فإن «كل مشبِّه شيئاً بشيء مطالب بالدليل على إثبات تشابههما في الوجه الذي يبغيه المشبه»[5] وبناءً على الدليل المثبت لوجه المشابهة يتم رد الغائب إلى الشاهد.

ويعتمد النظر في الإلهيات على هذا المنهج اعتماداً أساسياً، كما يشير إلى ذلك الجويني في قوله: «إن إثبات العلم بالصفة الأزلية لا يتلقى إلا من اعتبار الغائب بالشاهد، والتحكم بذلك من غير جمع يجر إلى الدهر والكفر وكل جهالة تأباها العقول، فإن من قال يقضَى على الغائب بحكم الشاهد من غير جمع لزمه أن يحكم بكون الباريء تعالى جسماً محدوداً من حيث لم يشاهد فاعلاً إلا كذلك، ويلزم منه القضاء بتعاقب الحوادث إلى غير أول من حيث لم يشاهدها إلا متعاقبة إلى غير ذلك من الجهالات»[6]، فدليل الشاهد هو فقط باعث على المشابهة مع الفارق، وهذا ما يعنيه التماثل المفيد في رد الغائب إلى

---

(2) الغزالي: المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى، تحقيق فضلة شحادة، دار المشرق بيروت، 1986، ص46 ـ 47.

(3) الجرجاني: التعريفات، دار الكتاب المصري القاهرة، ودار الكتاب اللبناني بيروت، 1411هـ ـ 1991، ص77.

(4) نفسه، نفس الصفحة.

(5) الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق: أسعد تميم، مؤسسة الكتب الثقافية بيروت، ط2، 1413هـ ـ 1992، ص187.

(6) نفسه، ص94.

الشاهد، وإن الاختلاف في فهم معاني مثل هذه المصطلحات أدى إلى اختلافات ومناقضات كثيرة في الفكر الإسلامي، كما هو الحال في اختلاف مواقف من قال بالتجسيم وبين من نفى ذلك وسلَبَ كل صفة عن الله، ومن حاول التوسط بين الموقفين.

ولقد كان من أهم نتائج رد الغائب إلى الشاهد في مجال الإلهيات خاصة، ما نقف عليه من جدل بين أكبر فرقتين في علم الكلام الإسلامي وهما: المعتزلة والأشاعرة، حول مسألة الصفات وعلاقتها بالذات الإلهية، كواحدة من أهم المسائل المتنازع فيها، فقد «صارت المعتزلة إلى أن الباريء تعالى عالم قادر لذاته، لا بعلم وقدرة وحياة... وقالت الصفاتية من الأشعرية والسلف: إن الباريء تعالى حيّ عالم بعلم، قادر بقدرة، حيّ بحياة، سميع بسمع، بصير ببصر، مريد بإرادة، متكلم بكلام، باق ببقاء، وهذه الصفات زائدة على ذاته سبحانه، وهي صفات موجودة أزلية ومعان قائمة بذاته»[7] فالصفات عين الذات عند المعتزلة، وزائدة عليها عند الأشاعرة، موقفان متضادان يؤهلان لجدل بين الفريقين[8]، وكان مصير هذا الجدل التكافؤ بين أدلتهما.

لقد أدى التمثيل بالشاهد إلى الاختلاف في تأويله، إذ ترى الأشاعرة أن الشاهد يؤيد القول بأن الصفات زائدة على الذات، بينما ترى المعتزلة عكس ذلك: فالشيء هو مجموع صفاته دون فصل، خاصة إذا تعلق الأمر بالذات الإلهية، تقول الأشاعرة «كما أنكرتم إثبات صفات أزلية، أنكرنا عليكم إثبات موصوف بلا صفة، إنكارٌ بإنكارٌ، واستبعادٌ باستبعاد، ولا ترجيح بين المتكافئين[9].

ويعتبر الأشاعرة نتيجة التكافؤ هذه نصراً لهم، فالمقصد الذي يريدونه في إثبات قصور العقل المجرد حصل بفعل نتيجة التكافؤ الذي يعني الحيرة التي

---

(7) عبد الكريم الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع بيروت، (د.ت)، ص180 ـ 181.

(8) للاطلاع على جزئيات هذا الجدل حول هذه المسألة، انظر نفس المرجع السابق، 180 ـ 200.

(9) نفسه، ص200.

يخلّفها الاعتماد على العقل وحده أداة للنظر في تلك المجالات المتعالية، وبذلك تكون النتيجة أنه لا طمأنينة إلا باليقين الذي لا توفره إلا الشريعة وحدها، وهذا ما عمل الأشاعرة جهدهم على تأكيده كما نجده عند الغزالي في كتابه «تهافت الفلاسفة»، حيث يقول منتقداً الفلاسفة: «ولا غرو لوحار العقل في الصفات الإلهية ولا عجب، إنما العجب من إعجابهم بأنفسهم وبأدلتهم، وفي اعتقادهم أنهم عرفوا هذه الأمور معرفة يقينية مع ما فيها من الخبط والخبال»[10]، وفي نفس هذا المعنى يقول الجويني: «وأما الشبه فقصاراه ظن على بعد، فإذا عارضه نقضٌ وهَى وانحلَّ»[11]، وعلى هذا يعتبر الأشاعرة هذه النتيجة التي يؤدي إليها الخلاف في المسائل الإلهية، المتمثلة في تكافؤ الأدلة تأييداً لمذهبهم في قصور العقل عن اليقين في مجال الإلهيات، وأن الشريعة هي المصدر الوحيد لهذا اليقين في مثل هذه المسائل.

وإذا كان الأشعري قد دافع عن العقائد السنّية تحت تأثير مناهج المعتزلة، خاصة منهج ردّ الغائب إلى الشاهد، وهو ما استعان فيه أبو المعالي الجويني بطرق الفلاسفة المنطقية مع شيء من التحفظ، فإن الغزالي دافع عنها وبكل وضوح في إطار من الحياة الصوفية العملية المتضمنة لمناهج الفلاسفة المنطقية، واعتبر ذلك الطريق الوحيد لليقين، لقناعته بأن هذه المناهج هي الأسلوب الأمثل لتحصيل نتائج استدلالية سليمة.

وكثيراً ما انتهى جدل المتكلمين المتبعين لهذه الأساليب إلى حالة التكافؤ بين الأدلة، حيث خلص الأمر بينهم إلى مقابلة الإشكالات بالإشكالات بدرجة يصعب معها ترجيح أدلة هذا على ذاك. الأمر الذي ولّد حيرة وشكوكاً فكرية. يقول ابن حزم: «ذهب قوم إلى القول بتكافؤ الأدلة، ومعنى هذا أنه لا يمكن نصر مذهب على مذهب ولا تغليب مقالة على مقالة، حتى يلوح الحق من

---

(10) الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف مصر، ط6، ص205.

(11) أبو المعالي الجويني، البرهان، تحقيق عبد العظيم محمود الديب، دار الوفاء المنصورة مصر، ط3، ج2، 1412هـ ـ 1992، ص620.

الباطل ظاهراً بيناً لا إشكال فيه، بل دلائل كل مقالة فهي مكافئة لدلائل سائر المقالات وقالوا كل ما ثبت بالجدل فإنه بالجدل يُنقَض»[12]، وعادة ما يؤدي الجدل في المسائل الإلهية على وجه الخصوص إلى تكافؤ في الأدلة لقصور العقل في مثل هذه المسائل، أما عند النظر في عالم الشهادة «فإن الحوادث لا تعرى عن الأحكام ولا تتكافأ فيها الأدلة... فعلى من كُلِّف المصير إليه أن يمعن النظر إذا كان من أهل الاجتهاد فإنه يظفر بالدليل ويستبين الحكم»[13]. فالاستدلال طريق للنظر في عالمي الملك والملكوت، ونظراً لسيطرة العقل على مقدماته في عالم الملكوت، لذلك كانت أحكامه فيه يقينية أو قريبة من اليقينية، أما في العالم المتسامي (عالم الملك) فالأمر لا يتعدى ـ تبعاً لاتجاه الأشاعرة في المسألة ـ المقدمات الظنية التي تنتج أحكاماً ظنية بناء عليها.

ونظراً لذلك دعا ابن رشد إلى ترك الخوض في مثل هذه المسائل المتعالية على العقل، كما نجده في قوله: «إن كان هذا هكذا فإذاً الذي ينبغي أن يعلم الجمهور من أمر هذه الصفات هو ما صرح به الشرع فقط، وهو الاعتراف بوجودها دون تفصيل الأمر فيها هذا التفصيل»[14]، وهذا حرصاً منه على ألا يتجه النظر إلا للمسائل الممكنة الخاضعة لسيطرة العقل وطرقه الاستدلالية المحصِّلة لليقين، وكذلك كان نهي الصحابة عن الخوض في مثل هذه المسائل المتعالية لحرصهم على سلامة العقيدة من التشويش عليها بمثل هذا الجدل وإثارة مثل هذه الإشكالات.

2 ـ القول بالأحوال كحل لإشكالية التكافؤ بين الأدلة:

لقد كانت إشكاليات تكافؤ الأدلة حافزاً لبعض المفكرين المسلمين إلى

---

(12) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، دار الجيل بيروت، (د.ت)، ج5، ص253.

(13) أبو المعالي الجويني، الكافية في الجدل، تحقيق فوقية حسين، مكتب الكليات الأزهرية القاهرة، 1399هـ 1979، ص448 ـ 449.

(14) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملّة، دار الآفاق الجديدة بيروت، ط2، 1399هـ ـ 1979، ص76.

البحث عن حلول لها، وإخراج العقل من الحيرة التي آل إليها أمره بسببها، لذلك كان قول بعضهم بالأحوال التي «أحدث أبو هاشم الجبائي رأيه فيها، وما كانت المسألة مذكورة قبله أصلاً»[15] وتعني هذه الأحوال في عمومها «الواسطة بين الموجود والمعدوم»[16] وهو ما يعني من جهته الخروج على مبدأ عدم التناقض والقول بالوسط المرفوع، وبالتالي عدم التقيد بمبادىء منطق أرسطو.

لقد اختلفت المواقف من القول بالأحوال، فإذا كان قد أخذ بها بعض المعتزلة فإنه قد أخذ بها بعض الأشاعرة أيضاً «فقد أثبتها القاضي أبو بكر الباقلاني بعد ترديد الرأي فيها على قاعدة غير ما ذهب إليه. . .، وكان إمام الحرمين من المثبتين في الأول والنافين في الآخر[17]، وهذا ما يثبته كذلك عضد الدين الإيجي في كتابه (المواقف) حيث يقول: «الحال وهو الواسطة بين الموجود والمعدوم، وقد أثبته إمام الحرمين أولاً والقاضي منّا وأبو هاشم من المعتزلة»[18] فكأن القول بالأحوال مثّل حلاً وسطاً وجد فيه بعض المفكرين مجالاً للتوفيق بين المتنازعين، ولكن لم ينل هذا الحل رضى كل الأطراف من الجانبين كما نلاحظ.

ونلاحظ أيضاً حال التردد بشأن الأخذ بهذا الحل الوسَطِي بين مفكري الفريق الواحد، وبينهم وبين مفكري الفريق الآخر، ونلاحظ ذلك التردد في موقف المفكر نفسه بين إقدام وإحجام، كل ذلك يترجم حال الاضطراب الذي كانت تعانيه قضية المنهج في مسائل النظر العقلي الإسلامي.

وعلى القول بالأحوال وأنها «لا موجودة ولا معدومة جاز لمثبتي الصفات القول بأن الصفات لا عين الذات ولا غير الذات»[19]، يقول أبو بكر الباقلاني: «وإنما قلنا إن صفات ذاته ليست بأغيارٍ له، ولا هو غيرٌ لصفاته ولا صفاته

(15) عبد الكريم الشهرستاني، نفسه، ص131.

(16) عضد الدين الإيجي، المواقف في علم الكلام، مكتبة المثنى القاهرة، (د.ت)، ص67.

(17) عبد الكريم الشهرستاني، نفسه، ص131.

(18) عضد الدين الإيجي، نفسه ص67.

(19) عبد الكريم الشهرستاني، نفسه، ص200 ـ 201.

متغايرة في أنفسها، لأن حدّ الغيرين ما يجوز مفارقة أحدهما الآخر إما بزمان أو بمكان وهذا يستحيل تصوره في الله تعالى وصفات ذاته»[20] ولا يكون تصور ذلك إلا في ضوء القول بالأحوال.

إن القول بالأحوال لم يحل مشكلة الجدل الكلامي الإسلامي، فقد استمر الخلاف قائماً لعدم جدوى الأخذ بالحلول الوسطى على طريقة الأحوال وهي الطريقة التي لا تقنع العقل لعدم انسجامها مع مبادئه الأساسية، فالعلم يتأسس على الوضوح واليقين وهو ما لا يوفره القول بالأحوال، يقول أبو بكر الباقلاني: «فإن كانت هذه الحال معلومة وجب أن تكون إما موجودة أو معدومة، فإن كانت معدومة استحال أن توجب حكماً وأن تتعلق بزيد دون عمرو، وبالقديم دون المحدث، وإن كانت موجودة وجب أن تكون شيئاً وصفة متعلقة بالعالم، وهذا قولنا الذي نذهب إليه»[21]، وإذا كان الباقلاني يخالف في هذا الرأي ما ذهب إليه في رأيه السابق فذلك ما يفسر حال التردد التي كان عليها موقفه من الأحوال.

وينضمّ الغزالي إلى النافين للأحوال بناءً على قضية طلب اليقين الواضح الضروري الذي هو أساس العلم حسب تقييمه، إذ عنده «كما لا يجوز أن يحدث شيء واحد من جهة محدثين، لا يجوز أن يقع المعلول الواحد بعلتين، لأن من ضرورة إضافة الحادث إلى محدث قطعه عن الآخر، فلا يتصور أن يكون واقعاً بهما مع اتحاده في المحل»[22]، ويأتي ذلك بناءً على أنه «لا يجوز إثبات الحكم الواحد في المحل الواحد بعلتين، كالعالمية الحاصلة للذات بشيء واحد، لا يجوز أن تكون بعلمين، فعلى هذا لا يجوز تعليل حكم واحد في محل واحد

---

(20) أبو بكر الباقلاني، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر، عالم الكتب بيروت، 1407هـ ـ 1986، ص23.

(21) أبو بكر الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية بيروت، ط3، 1414هـ ـ 1993، ص34 ـ 35.

(22) الغزالي، شفاء الغليل وبيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، تحقيق محمد الكبيسي، مطبعة الرشاد بغداد، 1390هـ ـ 1971، ص518.

(23) نفسه، نفس الصفحة.

من وجه واحد بعلتين، فإن المعلول واقع بالعلة»[23] وفي هذا يتفق الغزالي مع نفاة الأحوال في أن القول بالأحوال لا يفيد، يقول الشهرستاني: «مثبت الحال قد أتى بواسطة بين الوجود والعدم، فلم يفد التقسيم والإبطال علماً، ولا يتضمن النظر حصول معرفة أصلاً»[24] وتبقى إشكالات العقل النظري قائمة.

3 ـ مسلك بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول:

وبالإضافة إلى منهج رد الغائب إلى الشاهد، والقول بالأحوال، ذهب أبو بكر الباقلاني إلى الأخذ بمسلك ثالث نتج عن تهذيبه طرق المتقدمين، حيث أخذ مقدماتهم ومسلمات مذاهبهم وجعلها أسساً لبناء الاستدلال في النظر، يقول ابن خلدون: «كثر أتباع الشيخ أبي الحسن الأشعري واقتفى طريقته من بعده تلاميذه كابن مجاهد وغيره وأخذ عنهم القاضي أبو بكر الباقلاني، فتصدر للإمامة في طريقتهم وهذبها، ووضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة والأنظار، وذلك مثل إثبات الجوهر الفرد والخلاء وأن العرض لا يقوم بالعرض وأنه لا يبقى زمانين، وأمثال ذلك مما تتوقف عليه أدلتهم، وجعل هذه القواعد تبعاً للعقائد الإيمانية في وجوب اعتقادها لتوقف أدلتهم عليها، وأن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول»[25]، وبذلك يصير ـ على رأي الباقلاني ـ كل ما لا يوافق هذه المقدمات باطلاً، على اعتباره هذه المقدمات أسساً صحيحة لكل استدلال.

وقد تأثر بطريقة الباقلاني بعض اللاحقين، حيث «وضع أبو بكر بن العربي قانوناً آخر مبنياً على طريقة أبي المعالي ومن قبله كالقاضي أبي بكر الباقلاني، وفي هذا القانون الذي وضعه هؤلاء يضع كل فريق لأنفسهم قانوناً فيما جاءت به الأنبياء عن الله، ويجعلون ما جاءت به الأنبياء تبعاً له، فما وافق قانونهم قبلوه وما خالفه لم يتبعوه»[26]، فالأمر هنا لم يعد يتعلق بوضع مقدمات عقلية كما

---

(24) عبد الكريم الشهرستاني، نفسه، ص135.

(25) ابن خلدون، المقدمة، دار الكتاب العربي بيروت، ط5، ص465.

(26) ابن تيمية، موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، دار الكتب العلمية، بيروت، ج1، 1405هـ ـ 1985، ص32.

فعل الباقلاني وإنما أصبح استخلاصاً للمقدمات من النصوص الدينية السماوية، وجعل هذه المقدمات التي استنبطها العقل من النصوص أساساً للقياس.

ولكن ليس كل ما لا دليل عليه يعد باطلاً لأن الأمر يتعلق بالتأويل العقلي الذي يستحيل عليه استقراء كل الأدلة استقراءً تاماً، خاصة إذا تعلق الأمر بعالم الغيب، لذلك شكّل هذا القانون خطورة على قضايا علم الكلام مرجعها إلى ذلك الربط غير الصحيح الذي قد يتم بين عالم الغيب وعالم الشهادة، وهذا ما يمس الدين نفسه كعقيدة، وليس فقط وسائل الدفاع عنه[27]، وبذلك ينضَمّ هذا القانون إلى الطرق السابقة في عدم إمكان الاعتماد عليه منهجاً متكاملاً للنظر العقلي، الأمر الذي يترك حاجة مستمرة إلى منهج يلبي حاجة العقل النظري في تحصيل اليقين.

4 ـ دعوة الباطنية إلى إبطال النظر العقلي:

وإذا كانت تلك نتيجة اجتهادات العقل النظري في وضع حلول لإشكالياته ومسائل الخلاف المترتبة على طرقه، فإن الباطنية اتخذت من ذلك مبرراً للدعوة إلى إبطال النظر العقلي والاكتفاء فقط باتباع الإمام الذي يدّعون عصمته كطريق وحيد لتحصيل اليقين والبعد عن الإشكالات والخلافيات، وتنطلق الباطنية في تبرير دعوتها هذه من عدة مقدمات ترتكز على القضايا السمعية بعد تركيبها بطريقة موهمة، لتنتهي في خاتمة القول إلى الإفصاح عن الغاية الجوهرية الكامنة وراء تلك الدعوة التي مفادها أنه «من لطف الله وصنعه مع الخلق ألا يترك أحداً في الخلق يدّعي العصمة سوى الإمام الحق»[28]، وأن هذا الإمام يوجد بموجب اللطف الإلهي في زمان، وفي ذلك الزمان الذي هو نهاية القرن الخامس الهجري «قد عُلِم قطعاً أنه لا أحد يدّعي أنه الإمام الحق والعارف بأسرار الله في جميع

---

(27) الغزالي، معيار العلم، دار الأندلس بيروت، ط2، 1978، ص121.

وانظر محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، المركز الثقافي العربي بيروت والدار البيضاء، ط3، 1993، ص442 ـ 443.

(28) الغزالي، فضائح الباطنية، تحقيق عبد الرحمن بدوي، مؤسسة الكتب الثقافية الكويت، 1383هـ ـ 1964، ص75.

المشكلات عن رسول الله في جميع المعقولات والمشروعات، العالم بالتنزيل والتأويل علماً قطعياً لا ظنياً، إلا المتصدي للأمر بمصر»[29]، والمتصدي للأمر بمصر في ذلك العصر هو المستنصر بالله الفاطمي، الذي يعتبره الباطنية إمامهم المعصوم، لينتهوا بذلك إلى الإقرار بهدفهم السياسي في أحقية إمامهم في تولي خلافة المسلمين، الأمر الذي مثّل خطراً على الخلافة العباسية في بغداد.

لقد كان للدعوة الباطنية خطرها الأبعد وتأثيرها الأعمق بفعل ما ترتب على تطويعهم للنصوص الدينية بما يخدم أهدافهم في دعوتهم، إذ إنهم يذهبون في سبيل نصرة اتجاههم إلى أن «لظواهر القرآن بواطن تجري في الظواهر مجرى اللّب من القشر، وأنها بصورها توهم عند الجهال الأغبياء صوراً جلية، وهي عند العقلاء والأذكياء رموز وإشارات إلى حقائق معينة، وأن من تقاعد عقله عن الغوص على الخفايا والأسرار والبواطن والأغوار، وقنع بظواهرها مسارعاً إلى الاغترار، كان تحت الأواصر والأغلال مُعنًّى بالأوزار والأثقال»[30]، إنها دعوة إلى رفع الشرائع والتكاليف، لأن هذا الذي «ارتقى إلى علم الباطن انحط عنه التكليف واستراح من أعبائه»[31]، وذلك لتمكنه من التأويل على الطريقة الباطنية، فكأنه بحكم هذه الدرجة تجاوز مرحلة التكليف، وأيضاً تؤدي هذه الدعوة إلى رفع الشرائع من جانب آخر ذلك «أنهم إذا انتزعوا من العقائد موجب الظواهر، قدروا على الحكم بدعوى الباطن على حسب ما يوجب الانسلاخ عن قواعد الدين، وإذا سقطت الثقة بموجب الألفاظ الصريحة فلا يبقي للشرع عصام يرجع إليه، ويعول عليه»[32]، فإنهم لا يأخذون بظاهر النصوص وإن كانت صريحة واضحة في ألفاظها ومعناها، بل يلجأون إلى هذا الاتجاه التأويلي التعسفي بموجب تحكمات مسبقة.

ولذلك فإن ضرر الباطنية على الدين والمجتمع «أعظم من ضرر اليهود

---

(29) نفسه، ص75.

(30) نفسه، ص11.

(31) نفسه، نفس الصفحة.

(32) نفسه، ص12.

والنصارى والمجوس عليهم، بل أعظم من مضرة الدهرية وسائر أصناف الكفرة عليهم»[33]، وهذا ظاهر للعيان من خلال ما نقرأه في تاريخهم من ممارسات عنيفة متطرفة عانى منها المجتمع الإسلامي كثيراً، وقد يكون سبب عنفها أنها دعوة لم تستطع أن تحقق أهدافها بالطرق الشرعية لعدم تمشي هذه الأهداف مع الطرق المقبولة في المجتمع الإسلامي، ولهذا تلجأ إلى طرق من الاستتار والتدرج في استقطاب المغرر بهم، واللجوء إلى الفتك بمن يحاول من أتباعها الرجوع عما هو عليه»[34].

ونظراً لما كانت عليه دعوتهم في مجملها من انحراف عن الصواب، فإنها لا تزيد على كونها دعوة سلبية ضارة بالدين والمجتمع، وأنها لم تضف إلى قضية العقل النظري في إشكالاته الجدلية سوى مطالبتها ببطلان النظر، وهو ما لا يقبل به إنسان ذو عقل، إذ إن ذلك يعني سلب الإنسان إنسانيته بكونه عاقلاً، وتجميد فاعليته الفكرية ليكون مقلداً مكتفياً بالتلقي السلبي عن الإمام المعصوم المزعوم من قبل الباطنية، وبذلك كانت الدعوة الباطنية خطرة على الدين والفرد والمجتمع، لتكون تبعاً لذلك باطلة شرعاً وعقلاً.

إن الإنسان ما كان إنساناً إلا لكونه ذا عقل، والشرائع ما نزلت إلا لتخاطبه ككائن عاقل مميز مستدل ومستنبط، ولذلك كان تركيز كل الاتجاهات المحللة للأحداث والمحددة للمواقف (عدا الباطنية)، على فعل العقل فيها، ولعل أكبر تيارين فكريين إسلاميين تميزا في هذا الاتجاه هما اتجاها المعتزلة والفلاسفة من جهة والأشاعرة من جهة ثانية، فإذا كان تركيز الاتجاه الأول على العقل إلى درجة أنه في نظرهم يسبق النقل في الحكم على كثير من المسائل والوقائع، الأمر الذي أفرط معه المعتزلة والفلاسفة في الاعتداد بالعقل وقدراته، وإن

---

(33) عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، دار الآفاق الجديدة بيروت، ط4، 1980، ص265.

(34) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، دار الكتاب العربي بيروت، ط2، ج8، 1387هـ ـ 1967، ص200 ـ 259.

وانظر عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين بيروت، ج2، 1971، المقدمة.

اختلفا في توظيفهم له حيث اعتمد المعتزلة منهج ردّ الغائب إلى الشاهد كأساس عقلي في الاستدلال، بينما اتجه بعض الفلاسفة بالإضافة إلى ذلك إلى تسخير هذا المنهج بما يخدم توجهاتهم المعرفية فإن متكلمي الأشاعرة حاولوا إيجاد طريق لضبط موقف وسط بين العقل والنقل كان مصيره الانحياز إلى النقل على حساب العقل بل والإتجاه إلى التصوف والحياة الروحية الخالصة عند الغزالي.

ـ التقييم والتقويم:

لقد حاول الأشاعرة انتهاء بالغزالي إيجاد التفاعل - في وسطية ـ بين العقل النظري والعقل العملي وصولاً إلى عقل مهتد مستنير مستبصر قادر على الاستدلال والاستنباط على طريق صحيح مع عبادة وهداية روحية إيمانية تحقيقاً لمفهوم الاقتصاد في الاعتقاد كما يعبر عنه الغزالي، أي لا إفراط ولا تفريط، وهذا ما اتجه إلى تحقيقه من خلال طريقه الصوفي، الذي ـ حسب رأيه ـ يتم عن طريقه حل كثير من إشكالات العقل النظري القائمة بسبب اتباع طرق مخالفة».

لقد كان تركيز الغزالي على إيجاد الوسيلة التي يتم بها تحقيق اليقين الذي تُحلّ عن طريقه كثير من إشكالات العقل النظري، وفي سبيل ذلك عمل على دمج المنطق إسلامياً بتطويع مصطلحاته وطرقه بما يتمشى والعلوم الإسلامية، وذلك اعتقاداً منه بأن المنطق هو الطريق الأمثل للاستدلال وصولاً إلى البرهان، ولكن هذا البرهان في نظره ليس الذي يأتي على الطريقة الاستدلالية المنطقية وكفى، وإنما لا بد فيه ـ حسب رأيه ـ من تحقيق الطمأنينة النفسية وفقاً للذوق الصوفي، ذلك أن هذا النوع من الطمأنينة أساس اليقين عنده.

ولكن تظل دعوة الأشاعرة انتهاء بتصوف الغزالي نظرية، إذ إن تطبيقها من الصعوبة بحيث تفتقر إلى ضبط تام وكامل لهذا الدور الوسطي الذي يجب أن توجه إليه العلاقة بين العقل والنقل، وهذا ما لا يمكن تحقيقه عملياً، إذ إن ذلك ـ وكما أكدّ الغزالي نفسه ـ يرجع إلى ذوق باطني نفسي نسبي، الأمر الذي لا يمكن معه تحقيق اليقين الذي لا يختلف عليه، ويفتقر أيضاً إلى قدرة كافية لتطبيقه تختلف هي الأخرى من فرد لآخر، وهذا ما جعل الغزالي نفسه وكثيراً

من الاتجاهات الصوفية بعده لاتصل إلى تحقيق هذه الوسطية وتنحاز إلى أحد الطرفين على حساب الآخر، واتخذ التصوف مفهوماً لا يزيد عن كونه انقطاعاً وعزلة، أو على الأقل توجهاً عملياً خالصاً على حساب العقل وقدراته النظرية، ولم يع هؤلاء ما يجب أن توجه إليه الحياة الروحية العملية من تحقيق للتفاعل بين النظر والعمل، وضبط أكبر قدر من موازين هذا التفاعل، أو أنهم وعوه ولكنهم لم يستطيعوا تحقيقه.

إن هذا المطلب في إيجاد التفاعل المتوازن بين العقل والنقل لا يتمشى ودعوة الغزالي في جعل التصوف عاماً للجماهير، إذ إن هذه العلاقة وضبطها كما يقول الأشاعرة لا يحققها إلا الخواص، بل إنه حتى مع هؤلاء الخواص يظل تفسير اليقين حسب رؤية الغزالي تفسيراً نفسياً باطنياً مما يجعل تلك اللحظة النفسية التي تحدد حصول الطمأنينة مُختلَفاً عليها، وهذا ما عبر عنه صراحة في موقفه من التعليل، فكانت السيادة في اتجاهه المتعلق بالنظر العقلي في المجالات الطبيعية والفقهية للظن بدرجاته، ولينحصر نطاق اليقين عنده في الإطار المتعلق بالاستدلال المبني على المقدمات المسلّمة والبديهيات في مجالي العقيدة والعقل»[35].

إن المفهوم النظري في التفاعل المتوازن بين العقل والنقل شيء سام، ولكن أن يتحول واقعياً إلى شطحات وحركات دون وعي فإنه لا علاقة لهذا بالدين الذي هو دعوة للنظر والتأمل والاستدلال، ولا بالعقل الذي هو وسيلة الإنسان لتلبية هذه الدعوة.

ويأتي ابن رشد ويجد أمامه الانحرافات المترتبة على مناهج النظر معلّقة، وبعد استقرائه للحال الفكرية لتيارات العقل النظري الإسلامي يجد السبب الأساسي في حصول تلك الانحرافات والاختلافات الناجمة عنها في القدرة على التأويل، فالناس على رأيه ثلاثة أصناف: العامة من الجمهور وهم ليسوا من أهل التأويل، ويمثلون الغالبية في المجتمع، ويقف هؤلاء عند الأساليب الخطابية

(35) سالم القريض، أصول الخلاف الكلامي وآثاره في فكر الإمام الغزالي، أطروحة في الفلسفة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة محمد الخامس الرباط المغرب، 1997، الخاتمة.

الوعظية، وأهل الجدل الذين يؤولون وفقاً لاتجاهاتهم الجدلية، أما الصنف الثالث فهم البرهانيون أهل التأويل (الحكماء). فإذا حصل أن اطلع الجمهور على العلوم البرهانية المضنون بها على غير أهلها، فإن ذلك يكون سبباً للتشويش العقدي والعقلي، أما إذا انتشرت التأويلات الفاسدة أي غير البرهانية فإنها تؤدي بالإضافة إلى التشويش إلى الاختلاف والفرقة، وقد أدى انتشار هذه الانحرافات إلى الاختلاف والفرقة الفعلية متمثلة في تعدد الاتجاهات والتيارات المذهبية والفرق الكلامية[36].

ونظراً لصعوبة التأويل وخطورته على غير أهله وصفه القرآن الكريم بأنه الأمانة التي عرضت على السماوات والأرض والجبال فأشفقن منها وحملها الإنسان[37]، فالتأويل الصحيح أو الاجتهاد للوصول إلى أفضل درجاته كفيل بحل كثير من إشكالات العقل الإنساني، ويجعله مسيطراً على معظم قضاياه التي تؤرقه، وبذلك يؤدي الأمانة التي كُلِّف بها على أكمل وجه ممكن.

ولتأدية هذه الأمانة على وجهها الصحيح يجب أن نعلم أن الشريعة قسمان: ظاهر لجمهور ومؤول للعلماء، وفرض على الجمهور حمل الظاهر على ظاهره دون تأويله، وفرض على العلماء التأويل وعدم الإفصاح بالمؤول إلى العامة، وفي التقيد بهذا نقي عقولنا الإشكالات[38]، وفي إطار ذلك دعا ابن رشد الخواص إلى الأخذ بالفلسفة ومنطق أرسطو الذي اعتبره ـ كما اعتبره مواطنه ابن حزم ـ الطريق الوحيد للاستدلال وصولاً إلى البرهان، ولكن ابن رشد لم يأخذ هذا المنطق عن فلاسفة الإسلام السابقين، تفادياً لما قد يكونون وقعوا فيه من تحريفات، وأيضاً لم يطوّع هذا المنطق إسلامياً كما فعل الغزالي، وإنما اتجه إلى أصوله المترجمة مباشرة شارحاً ومعلقاً عليها طلباً للدقة، وتسهيلاً على القارىء في تعرُّف جزئياته واتباع خطواته في الاستدلال والاستنباط كما هي دون تحريف.

---

(36) ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، دار الآفاق الجديدة بيروت، ط2، 1399هـ ـ 1979.

(37) نفسه، ص35.

(38) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملّة، نفسه، ص45 ـ 46.

النتيجة:

واضح من النماذج السابقة تواصل جهد مفكري الإسلام لتحسين طرق النظر ومناهجه في الاستدلال، وهذا أمر طبيعي أن يسعى العقل ما بقي فاعلاً في هذا الكون في هذا الاتجاه، ويبين هذا الجهد لمفكري الإسلام مدى حرصهم على تقويم النظر وطرقه متخذين في ذلك القرآن الكريم هادياً ومرشداً للعقل الإنساني إلى طريق الصواب، ومن العقل وسيلتهم في التعرف إلى أسرار هذا الكتاب المقدس والمفاهيم الكامنة وراء ألفاظه الظاهرة، وهذا التقعيد الفكري إنما تولوه عن دراية وكفاءة وبذلوا وسعهم في بلوغ أكمل وجوهه.

ويؤكد معظم مفكري الإسلام أن هذا التقعيد والتأسيس وذلك التأويل لا يتولاه إلا أهله من الخواص الذين بلغوا مراتب عَليّة في مجال النظر والعمل، ذلك أن مثل هذا الأمر لا يوكل إلا لأهله، وما على العوام إلا الفهم عنهم والاتباع لهم، وهذه الخصوصية تحمّل هؤلاء الصفوة أيضاً مهمة التصدي لمن يجادل في الدين والرد على المبتدعة فيه.

ولكن السؤال الذي يظل قائماً: كيف نحدد أهل البرهان من الخواص، أو بشكل أوسع كيف نحدد أهل كل صنف من الأصناف السابقة ونلزمها بما يجب عليها؟ ومن الذي يخول لنفسه هذه الصلاحيات؟ ففي كل الأحوال يظل الجدل قائماً بسبب ذلك وبسبب التفاوت الحاصل بين أهل النظر، وذلك لحكمة إلهية حتى يكون التنوع ويكون التنافس المؤدي إلى تعمير الكون.

لقد خلق الله الناس على هذه الطبيعة تحقيقاً لهذا الهدف ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾[39]، ونظراً لعلم الله الأزلي بأن الخلاف قائم بين البشر دعا إلى الجدل بالحسنى، قال تعالى: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ﴾[40]، فالحكمة والموعظة الحسنة والجدل بالحسنى هي الطرق التي يتبعها العقل كل حسب قدراته النظرية

(39) سورة هود، الآية: 118 ـ 119.

(40) سورة النحل، الآية: 125.

والعملية، وإذا كانت الموعظة للعوام من الجماهير فإن الحكمة لأهل البرهان، والجدل لأهله من المجادلين، والبرهان والجدل بالحسنى هما أساس التحليل والتركيب عن طريق الاستدلال الهادىء المؤسس للعلم، وهو ما تحقق به للمسلمين الظفر باقتحام مجالات فكرية متعددة ارتادوها بنجاح بفعل ذلك التحدي الخلافي المحمود، الأمر الذي دفع بهم إلى بناء أنماط فكرية متعددة في المجالات العلمية والدينية والأخلاقية والفلسفية والأدبية، بما خدم ويخدم الإنسان كما أدى به إلى اقتحام مجال التحضر من بابه الواسع تحقيقاً لخلافة الإنسان في الأرض.

إن الإختلاف الذي خلق الله الناس عليه ليس المراد منه الاختلاف في الصور والألوان العرضية الخارجية، أي الخِلْقة التي عليها هيئة الإنسان ومظهره، ولا في خُلقِه، وهم في كل ذلك مختلفون أيضاً، ولكن «وعلى رأي الشاطبي» المراد هنا اختلاف آخر «وهو الاختلاف الذي بعث الله النبيين ليحكموا فيه بين المختلفين، كما قال الله تعالى: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۚ وَمَا ٱخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ ۖ فَهَدَى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ مِنَ ٱلْحَقِّ بِإِذْنِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾[41] وذلك هو الاختلاف في الآراء والنحل والأديان والمعتقدات المتعلقة بما يسعد الإنسان به أو يشقى في الآخرة والدنيا، هذا هو المراد من الآيات التي كرر فيها الاختلاف الحاصل بين الخلق[42]. فالمقصود الخلاف في الآراء والاتجاهات الفكرية والعقدية وليس غيره، وكي يكون هذا الخلاف موافقاً لتوجهات الإسلام يجب ألا يتعدى أن يكون خيراً فاعلاً في تحريك العزائم نحو طلب الأفضل في النظر والعمل، تماماً كالذي حدث زمن الصحابة رضوان الله عليهم، فقد وقع الاختلاف بينهم في المسائل الفرعية، وكانت سيرتهم في ذلك سيرة العلماء المجتهدين الذين يعلمون أنهم إذا أصابوا فلهم أجران وإذا أخطأوا فلهم أجر واحد، فالأجر

---

(41) سورة البقرة، الآية: 213.

(42) الشاطبي، الاعتصام، دار إحياء الكتب العربية القاهرة، (د.ت)، ص165.

حاصل بإذن الله لحسن النوايا وبذل الوسع في أن يكون الاجتهاد صحيحاً سليماً غرضه تحقيق مقاصد الشريعة بعيداً عن التعصب والمشاحنة والغل، قال الله تعالى: ﴿وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِم مِّنْ غِلٍّ إِخْوَانًا عَلَىٰ سُرُرٍ مُّتَقَابِلِينَ﴾[43] وكل ذلك لتقيدهم بآداب القرآن ودعوته إلى الجدل بالحسنى وبالحكمة والموعظة الحسنة[44].

وقد حذّرنا القرآن الكريم بأن المخالفة لهذا المسلك في الحوار الذي دعا إليه تؤدي إلى التعصب والانقسام والتنازع، وذلك في قوله: ﴿وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾[45]. فعندما يتحول الخلاف إلى نزاع فإنه يصير فُرقة، وهذه الفُرقة خطرة على الدين والمجتمع، حيث وصفها الله تعالى بأنها من أفعال المشركين في قوله: ﴿وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾[46]، فيجب ألا يتعدى الخلاف حدوده وأن يكون محموداً حوارياً بنّاءً.

ونظراً لعلم المفكرين المسلمين بهذا الحال الملازم للبشر، اتجهوا لتنظيمه بما يحقق أهدافه في «إظهار المتنازِعَيْن مقتضى نظرتهما إلى التدافع والتنافي بالعبارة أو ما يقوم مقامها من الإشارة والدلالة»[47]، ففي كل الأحوال يجب ألا يتعدى الأمر في الجدل الخطاب والاستدلال الذي يقدمه كل طرف إلى مقابله، أما في المناظرة فيتم «النظر بالبصيرة من الجانبين في النسبة بين الشيئين إظهاراً للصواب»[48] فبالعقل يتم التمييز وإظهار الصواب، وبذلك فإنه لا فرق بين الجدل والمناظرة في عرف العلماء، ولكن الفرق لغوي، ذلك أن الجدل في اللغة مشتق من غير ما اشتُقّ منه النظر، وقد يكون الخلاف سبباً للجدل، وقد

---

(43) سورة الحجر، الآية: 47.

(44) الشاطبي، نفسه ص170 ـ 171.

(45) سورة الأنفال، الآية: 46.

(46) سورة الروم، الآيتان: 31، 32.

(47) أبو المعالي الجويني، الكافية في الجدل، نفسه، ص21.

(48) الجرجاني، نفسه، ص243.

يكون العكس، فقد تقف على ما يوجب المخالفة فتناظر وتجادل، وقد يدفعك الجدل والمناظرة إلى الوقوف على ما يوجب الخلاف فتخالف[49]، وعلينا أن نعلم أنه في الخلاف «لا بد لصاحبه من معرفة القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام، كما يحتاج إليها المجتهد، إلا أن المجتهد يحتاج إليها للاستنباط، وصاحب الخلافيات يحتاج إليها لحفظ تلك المسائل المستنبطة من أن يهدمها المخالف بأدلته»[50]، فأساليب الجدل وقواعده من مستلزمات المجادل للدفاع عن موقفه، لذلك كان الجدل «معرفة بالقواعد من الحدود والآداب في الاستدلال التي يتوصل بها إلى حفظ رأي أو سواء كان ذلك الرأي من الفقه أو غيره»[51].

وبذلك يكون للجدل نُظُم في التناظر بحيث لا تتم المناظرة على وجهها الصحيح إلا بهذه النظم من القواعد والآداب في الجدل، «فإنه لما كان باب المناظرة في الردّ والقبول متسعاً، وكل واحد من المتناظرين في الاستدلال والجواب يرسل عنانه في الاحتجاج، ومنه ما يكون صواباً ومنه ما يكون خطأً، فاحتاج الأئمة إلى أن يضعوا آداباً وأحكاماً يقف المتناظران عند حدودها في الرد والقبول، وكيف يكون حال المستدل والمجيب، وحيث يسوغ أن يكون مستدلاً، وكيف يكون مخصوصاً منقطعاً، ومحل اعتراضه أو معارضته، وأين يجب السكوت ولخصمه الكلام والاستدلال»[52]، ونجد هذه الآداب والأحكام في الجدل والمناظرة مثبتة في الكتب المنطقية للفلاسفة وكتب علماء الكلام وأصول الفقه[53]، قاصدين بذلك تنظيم هذه الطرق للنظر العقلي وتقويم استدلالاته.

(49) الجويني، الكافية في الجدل، نفسه، ص19.

وانظر، طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع الدار البيضاء المغرب، 1987، ص29 ـ 30.

(50) ابن خلدون، نفسه، ص456 ـ 457.

(51) نفسه ص457.

(52) نفسه، نفس الصفحة.

(53) سالم القريض، نفسه، ص378 ـ 393.

هكذا فُهِم الاختلاف عند أهم اتجاهات الفكر الإسلامي، وهكذا كان الموقف من الإشكالات المترتبة على النظر العقلي، وهكذا كان الاتجاه عند معظمهم إلى الحرص على أن يكون الخلاف محموداً فاعلاً إيجابياً الأمر الذي دفع بهم إلى تنظيم الجدل والحوار والمناظرات بين الاتجاهات المتقابلة المختلفة، بهدف خدمة العقل والسمو به وتحقيق أفضل كمالاته النظرية والعملية بعيداً عن التطرف الممقوت، وهذا هو الدرس الذي يجب أن نفهمه من هذه المواقف الفكرية.



الدكتور شلتاغ عبّود



لم تكن العلاقة بين الشرق والغرب على وئام طيلة مراحل الاحتكاك بينهما قديماً وحديثاً. وغالباً ما كانت هذه العلاقة علاقة تصادم وتدافع. وكان نتيجة ذلك أن قامت بينهما حروب وصراعات تصير الغلبة فيها مرة للشرق وأخرى للغرب، وبقي الشرق شرقاً والغرب غرباً[1]، ولم تكن الغلبةُ أو السيادة تامة لأحدهما على الآخر، على تفاوت في ارتفاع درجات الغلبة أو الخضوع في هذه المرحلة التاريخية من الصراع أو تلك إلى يومنا هذا.

(1) د. طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، ضمن المجموعة الكاملة، دار الكتاب اللبناني، ط1، 1973، مج9، ص17.

وبعد انتقال المسيحية إلى الغرب ومجيء الإسلام صار الصراع صراعاً دينياً، وإن غلب عليه العنصر السياسي أو الاقتصادي في بعض الأحيان. لقد بدأ الإسلام يتسع شرقاً وغرباً بسرعة مذهلة، وصار يهدد الروم في عقر ديارهم. وبعد أَن فتح المسلمون الأندلس وصقلية، وصارت لهم أساطيل بحريّة قوية تهدد الروم في حدودهم الجنوبية[2]، أعدت أوربا المسيحية عدتها ووضعت الخطط الدفاعية على المدى القريب والهجومية على المدى البعيد، فكانت الحروب الصليبية، وكانت المرحلة الثانية من الصراع الدامي بين الإسلام والغرب.

الحروب الصليبية:

للفكرة الصليبية مفهومان. الأول واسع وشامل، والثاني محدد بالحروب التي شنتها الكنيسة على العالم الإسلامي عام 489هـ، 1095م، وانتهت بعد قرنين من الزمن 690هـ، 1291م. والحروب الصليبية بمعناها الواسع هي التي أعلنتها المسيحية ضد مخالفيها من جميع الأديان والمذاهب باسم الصليب، وشملت المخالفين والمنشقين من المسيحيين أنفسهم. وهي ترجع في بداياتها إلى زمن الإمبراطور البيزنطي هرقل ما بين سنة 610 و641م، حيث أعلنها حرباً صليبية ضد أعداء الدولة والكنيسة[3]. وهذه الحرب ما هي إلا حلقة واحدة من حلقات الصراع بين الإسلام والغرب المسيحي ابتداءً من معركة مؤتة والمعارك التي خاضها المسلمون في عصورهم الأولى حتى اليوم.

وترجع البدايات الأولى لهذه الحرب بمعناها المحدد إلى زمن البابا سلفيستر الثاني الذي فكر في إشهار الحرب الصليبية عام 999م، ولكنه لم يجد إصغاءً من لدن الرهبان والملوك، وقد ترجمت هذه الفكرة إلى حيز الواقع زمن البابا أوريان الثاني عام 1095م، حين توفرت لها الظروف المناسبة والأشخاص المناسبون من أمثال بطرس الناسك الذي عاد من زيارة له إلى بيت المقدس

(2) الدين والتدافع الحضاري، أعمال ندوة (رسالة الجهاد، مالطا، ط1، 1989، ص122، 123.

(3) المصدر نفسه، ص120.

وأوحى إلى البابا خرافة زيارة السيد المسيح له في المنام، وإعلامه بأن الوقت قد حان لإعلان الحرب المقدسة ضد الإسلام والمسلمين في الشرق[4].

ولم يُعْوِز البابا وأصفياءه من رجال الكنيسة ورجال الإقطاع والملوك أن يبحثوا عن شتى الأسباب والمبررات لإعلان هذه الحرب. فقد أشاعوا بأن المسلمين يؤذون الحجاج المسيحيين الذاهبين إلى بيت المقدس من أوربا، كما صوروا المسلمين بصور بشعة، واختلقوا القصص الغريبة عن أوضاع المسلمين وعن عدائهم للمسيحية والسيد المسيح بشكل خاص، الأمر الذي ألهب مشاعر الخاصة والعامة، ودفعهم إلى الرحلة المقدسة من أجل إنقاذ قبر السيد المسيح من قبضة «الأنجاس» المسلمين.

لقد أحيطت بدايات هذه الحرب بهالة من القداسة صاحبها حماس شديد ورغبة عارمة في الانتقام من الإسلام والمسلمين، فقد ألقى البابا موعظته الأولى في مجمع كلرمونت 1095م ـ بعد أن وزعت الصلبان على الحاضرين ـ وحث فيها النصارى على القتال، ووعدهم بأن يكون قتالهم بمنزلة غفران كامل لذنوبهم، بالإضافة إلى إغراءات أخرى تتعلق بحفظ بيوتهم وممتلكاتهم أثناء رحلتهم[5].

اجتمعت أوربا على هدف واحد في هذه الحرب التي اشترك فيها النرمنديون والصقالبة والسكسون من إنكلترا وإمارات إسبانيا ودويلات إيطاليا والدولة البيزنطية بقيادة الملوك والرهبان، وبرعاية وتوجيه من الكنيسة التي كانت وراء كل المواقف المضادة للإسلام قبل الحروب الصليبية وبعدها[6].

---

(4) د. عبد العزيز عزّت، **الاستعمار والتبشير والاستشراق**، دار التأليف، القاهرة، ط1، 1974، ص15.

(5) د. محمد الدسوقي، **الفكر الاستشراقي**، تاريخه وتقويمه، كتاب مجلة التوحيد، قم، ط1، 1996، ص36.

(6) ينظر إلى الدراسة الطويلة القيمة للعالم الجليل محمود محمد شاكر بعنوان (**رسالة في الطريق إلى ثقافتنا**)، في كتابه (المتنبي)، دار المدني والخانجي، جدة، القاهرة، ط1، 1978، ص37 وما بعدها.

وعلى الرغم من هذا الوجه الكنسي الديني للحرب، نجد الباحثين يضيفون إليه الدافع الاقتصادي الذي كان وراءه البرجوازية الأوربية الناشئة، بل إن الصراع في وجوهه كلها صراع حضاري بين حضارتين وأسلوبين مختلفين في النظر إلى الكون والحياة، ولكنه من الصحيح أن يقال بأن واقع المسلمين المتردي آنذاك هو الذي شجع المسيحيين على التحرك والمبادرة، ففي الأندلس أخذت الحواضر الإسلامية تتساقط بين الإمارات الإسبانية المجاورة، وفي المشرق والمغرب لم يكن العالم الإسلامي على وفاق ووحدة، بل كان الفاطميون يستقلون بالمغرب والعباسيون بالمشرق، فضلاً عن الدويلات المستقلة الكثيرة في الهند وإيران وفي الأقطار العربية ذاتها. ولولا هذه التجزئة وهذا التشتت والضعف ما كان للمسيحيين أن يتحركوا في البر أو البحر، لأنهم خبروا من قِبَلُ المسلمين وقوة شوكتهم في القتال، يدفعهم في هذا روحية عالية في حب الاستشهاد ورغبة عميقة في نشر دعوة الحق في الأرض.

وعلى الرغم من الحشود الأوربية الهائلة التي بلغت حوالي ثلاث مئة ألف رجل، وعلى الرغم من أن عدد الحملات الصليبية بلغ السبع على فترات متقاربة شملت أرض الشام ومصر، ومع كل ما اقترفه الصليبيون من جرائم وقتل وتدمير[7]، فإنهم لم يستطيعوا الإحساس بالأمن والاستقرار في ديار الإسلام طيلة القرنين اللذين مكثوا خلالهما فيها، فسرعان ما قيض الله لدينه وعباده من ينافح عنهما بروح جهادية مع قلة العدد، إزاء الوجود الصليبي الذي شمل أمم أوربا كلها، وكانت هذه الشخصية هي شخصية صلاح الدين الأيوبي (الكردي الأصل)، وكانت خيبة النصرانية كبيرة، وكانت هزيمتهم منكرة، وانتهت هذه المرحلة من الصراع بين الإسلام والغرب، في انتظار مرحلة قادمة بتصور جديد وأسلحة جديدة كما سنلاحظ ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ ٱلنَّاسِ﴾[8].

وقبل الحديث عن هذه المرحلة لا بد من وقفة عند آثار الاحتكاك

---

(7) في مدينة القدس وحدها قتلوا كل من احتمى في المسجد الأقصى من رجال ونساء، وقد كان العدد أكثر من سبعين ألفاً. ينظر (**الدين والتدافع الحضاري**)، ص131.

(8) سورة آل عمران، 140.

الإسلامي الغربي، وما أفاده الأوربيون من علاقاتهم بالإسلام سواء عن طريق الحرب أو التجارة أو الصناعة أو الثقافة والفكر.

أثر الحضارة الإسلامية في حركة الحياة الأوربية:

لم تكن الحروب الصليبية ـ كما نعلم ـ أول احتكاك بين الإسلام والغرب، بل كان هذا الاحتكاك منذ السنين الأولى من تاريخ الإسلام، عن طريق الفتوحات الإسلامية عبر الشام وعبر الشمال الإفريقي، ثم الأندلس وجزر البحر الأبيض المتوسط.

وما من شك في أن الحضارة الإسلامية في العصر الأموي والعباسي على وجه الخصوص قد أفادت من الحضارة اليونانية عبر جهود الترجمة التي قام بها العلماء العرب والمسلمون لكثير من المعارف التي كانت سائدة آنذاك، عدا المعارف التي تتعلق بالعقائد الوثنية اليونانية، ثم كان الهضم والتمثل والإضافة والإبداع ذو الخصوصية الإسلامية التي شارك فيها العلماء المسلمون من الأجناس المختلفة المكونة للحضارة الإسلامية.

وكان على أوربا أن تتلقى العلوم والمعارف على أيدي علماء الإسلام بعد أن كانت تغط في سباتها العميق في مرحلة ما سموه بالعصور الوسطى وكان ذلك عن طريق نقاط الالتماس والتفاعل العميق في كل من الأندلس وصقلية، وعبر الحروب الصليبية.

لقد أسس المسلمون في الأندلس حضارة عريقة شملت مظاهر الحياة كلها من علوم وصناعات وفنون ومظاهر سلوك، بحيث أصبحت الأندلس من الحواضر الإسلامية المرموقة، وكانت قبلة للزوار من طلبة العلم والعلماء على السواء، سواء من المشرق الإسلامي، أو الغرب الأوربي. وكان الاتصال بين المسلمين والأوربيين سهلاً، وكان اللقاء والتلاقح قائمين؛ حيث كان الإقبال شديداً على تعلم اللغة العربية وتعلم أنماط العلم والثقافة، وتقليد المسلمين في مظاهر حياتهم الحضارية.

وكانت الترجمة من العربية إلى اللاتينية واحداً من مظاهر هذا التفاعل

وكان اقتناء الكتب، وإنشاء الجامعات على غرار الجامعات العربية مظهراً آخر من مظاهر هذا التقليد والاقتباس.

هذا في مراحل السلم، أما في المرحلة التي استطاعت الإمارات الأوربية المجاورة للأندلس أن تتهيأ فيها للهجوم على الحواضر الإسلامية الأندلسية، فكانت تستولي على مكتباتها وتجتهد في ترجمتها، خاصة تلك التي تتوفر على علوم الهندسة والطب والفلك وغيرها، حدث هذا حين استولى ألفونس السادس سنة 1085م على قرطبة، ثم تبعتها إشبيلية وغيرها[9].

أما صقلية التي فتحها الأغالبة القادمون من تونس عام 827م، وتمكنوا، بعد ذلك ـ من تهديد روما مرتين، ما اضطر البابا حنا الثامن أن يدفع الجزية لمدة سنتين[10]. فقد أقيمت عليها حضارة راقية تضاهي الحضارة التي قامت في الأندلس. وكان انتقال الحضارة الإسلامية منها إلى أوربا سريعاً ومؤثراً، وقد وصفت صقلية بأنها جنة أهل العلم آنذاك[11]، وقد بدت آثار الحضارة الإسلامية وغلبتها على نفوس الأوربيين وعقولهم حتى بعد زوال الحكم الإسلامي فيها. ويمكن أخذ (فردريك الثاني) حاكمها الذي أغرم بالعلوم الإسلامية والثقافة الإسلامية مثالاً لهذا[12].

أما اللقاء الإسلامي الأوربي عبر الحروب الصليبية، فقد كان عظيم الأثر في حركة الحياة العلمية والفكرية في أوربا. فقد عاد الأوربيون بعد هزيمتهم في المشرق الإسلامي، وهم أكثر معرفة وخبرة بطبيعة الحياة في العالم الإسلامي، فلم يعودوا يؤمنون بما كان يروجه القساوسة والرهبان عن هذه الحياة وعن طبيعة التفكير لدى المسلمين، بل عادوا وهم يحملون معلومات ناضجة، وتجارب

---

(9) **الدين والتدافع الحضاري**، ص278، 279.

(10) ينظر مقال د. سالمة عبد الجبار (**الإسلام والغرب**)، مجلة كلية الدعوة الإسلامية، ع12، 1994، ص164.

(11) د. أمين توفيق الطيبي، **دراسات في تاريخ صقلية الإسلامية**، دار اقرأ، طرابلس، ط1، 1990، . ص120.

(12) نفسه، ص45 وما بعدها.

غنية عن الإنسان المسلم وإنجازاته العلمية، وعن الأرض وطبيعتها، عن مواطن القوة والضعف في الديار الإسلامية عامة.

ويمكن القول بأن (الحروب الصليبية انتهت بانتصار المسلمين عسكرياً، إلا أن المسيحيين استطاعوا أن ينتصروا علمياً من خلال الذخائر العلمية التي حصلوا عليها في فترة حربهم مع المسلمين)[13].

لقد حدث في أوربا بعد الحروب الصليبية ثورات كبرى في مجال العلم، والدين. ففي مجال العلم كان ظهور المنهج العلمي التجريبي الذي نما وازدهر على أيدي المسلمين، بعد أن استنقذوه من أيدي تلاميذ أرسطو الذين رسخوا المنهج الاستنباطي لسنين طويلة، فكان ظهور روجرز بيكون: 1214 ـ 1294م الذي كان على صلة تامة بالعلوم العربية ومنهجها، ثم تلاه فرنسيس بيكون وغاليلو وغيرهم، حيث كانت جهودهم امتداداً لجهود الرازي وجابر بن حيان وابن الهيثم وابن النفيس وغيرهم من العلماء المسلمين. وعلى المستوى الديني كان ظهور توما الإكويني 1255 ـ 1274م الذي أصلح كثيراً من مظاهر التفكير اللاهوتي المسيحي بما تعلمه من مناهج المسلمين وطرق تفكيرهم في العلوم والعقائد، ثم تلاه مارتن لوثر الألماني بثورته الدينية العارمة التي اقتبست الكثير من طريقة المسلمين في علاقتهم بربهم وعلمائهم الروحانيين خاصة[14].

إنَّ الأمر الذي يكاد يجمع عليه الباحثون ـ عدا بعض المستشرقين والمفكرين الأوربيين المتعصبين ـ هو أن أوربا أفادت من علاقاتها بالإسلام وأهله في مواطن اللقاء كلها، وأن النهضة الأوربية لم تحدث في القرن السادس عشر كما هو شائع[15]، بل بدأت قبل هذا منذ القرن العاشر بفعل الشروع بحركة

---

(13) د. علي البيكدلي، مقال (**دور الحضارة الإسلامية في النهضة الأوروبية**)، مجلة التوحيد، قم، ع77، ص71.

(14) ينظر، (**رسالة في الطريق إلى ثقافتنا**)، ود. علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلامي، دار المعارف بمصر، ط1967، ص358.

(15) عن كتاب (**الإسلام والغرب**)، د. سمير سليمان، تنظر قراءة له، في مجلة التوحيد، ع78، ص199 ـ 204.

الترجمة والنقل عن العربية عبر الأندلس وصقلية، كما أشرنا. ولقد كان التأثير الإسلامي شاملاً في العلم والفنون والآداب والعادات، ويحضرني هنا قول للروائي الفرنسي (استاندال) في كتابه (في الحب): (لقد كنا برابرة... لقد اقتبسنا أنبل عاداتنا عن طريق الحروب الصليبية والعرب في أسبانيا)[16].

على أنه من الضروري تأكيد أن الأوربيين أخذوا من المسلمين الوسائل، ولم يأخذوا الغايات والأهداف، وكان لهم طريق آخر ومنهج آخر في التعامل مع العلوم الإسلامية، بل إنهم حين دالت دولة الإسلام، وقويت شوكتهم أعادوا الحروب الصليبية ثانية، ولكن بأساليب جديدة وأحقاد جديدة، وعاد الصّراع كما هو، وعادَ الشرق شرقاً، والغرب غرباً، كما هو منذ قديم الزمان، ولكن الهجمة الأوربيّة في هذه المرحلة كانت قاسية وتدميرية، كما سنلاحظ.

العصر الاستعماري:

لعل أفضل تسمية لهذا العصر الذي يطلق عليه عصر النهضة أو العصر الحديث أن يسمى بعصر الاستعمار، أو الاستدمار أو الاستخراب، على وجه أصح[17]، لأن أبرز ظاهرة فيه هي ظاهرة الاستحواذ على خيرات الشعوب واستعبادها. وهذا بعد أن أصبحت أوربا قوية، وذلك لأسباب عديدة.

ويهمنا أن نشير هنا إلى الخطط التي وضعتها أوربا المسيحية لمواجهة الإسلام بعد هزيمتها في الحروب الصليبية. لقد أدرك المهزومون عسكرياً أن لا جدوى من قتال المسلمين ومواجهتهم مواجهة مباشرة في سوح القتال، وأنه لا بد من سبل أخرى لاختراقهم وإضعافهم والانتصار عليهم. وهذا هو فحوى وصية (لويس التاسع) قائد الحملة الصليبية السابعة (وهي الأخيرة) إثر عودته إلى

---

(16) عن روجيه غارودي، (ما يعد به الإسلام)، ترجمة قصي أتاسي، وميشيل الحكيم، دار الوثبة، دمشق، د.ط، د.ت، ص69.

(17) لعل أول من أطلق هذه التسمية هو الشيخ محمد البشير الإبراهيمي أحد كبار علماء جمعية العلماء المسلمين في الجزائر. ينظر كتابه (عيون البصائر)، الشركة الوطنية، الجزائر، ط2، 1971، ص582.

فرنسا بعد وقوعه أسيراً في مدينة المنصورة بمصر[18]. وكان لا بد من تغيير المنهج والأداء في التعامل مع الإسلام ومعتنقيه، بعد هذا التعرف على مواطن قوته التي تكمن في عقيدته وشريعته.

وهكذا كان، فقد اتجهت أوربا اتجاهين متوازيين يعضد أحدهما الآخر.

الأول: تقوية أوربا عسكرياً واقتصادياً وعلمياً.

والثاني: اختراق العالم الإسلامي وتطويقه ودراسته دراسة قائمة على العلم والمكر والدهاء.

أما كيف قويت أوربا واغتنت، فتلك قضية تحتاج إلى بسط في القول وتفصيل، نجمله بالقول بأن أوربا بعد التحدي الإسلامي الذي واجهها واستعصى عليها خضد شوكته، خاصة بعد التقدم الإسلامي من جهة الشرق على يد الأتراك، وبقيادة محمد الفاتح الذي تم على يديه فتح القسطنطينية عام 1453م، أعتى وأمنع حصن للصليبية، وكاد يواصل تقدمه إلى قلب أوربا وغربها، لولا ظروف تصعب الإشارة إليها في هذا المجال. أقول بعد هذا الهجوم الإسلامي أفاقت أوربا من هول الصدمة ورجعت إلى ذاتها، واستنجدت بتراثها، وعجلت تكثيف جهودها لإخراج المسلمين من الأندلس، وقد تم لها هذا بعد مقدمات كثيرة بدأت بالاستيلاء على المدن الأندلسية الواحدة تلو الأخرى، وكان آخرها سقوط غرناطة عام 1492م. وقد تزامن مع هذا الجهد العسكري جهد مكثف من لدن الإسبان والبرتغاليين لاختراق طرق البحار التي كانت بيد المسلمين، وقد توجت هذه الجهود بالوصول إلى الأمريكتين على يد كريستوف كولومبس عام 1492م، وهو نفس العام الذي استولى فيه الإسبان والبرتغاليون على غرناطة آخر حصن للمسلمين في الأندلس. وتشير بعض المصادر إلى أن هذا الاكتشاف تم بالاستعانة ببعض البحارة المسلمين وبالمعلومات الجغرافية التي توصل إليها المسلمون[19]. فمن المعلوم أن

(18) مجلة التوحيد (الإسلام والغرب)، حسن السعيد، ع85، 1996، ص119.

الشريف الإدريسي صنّف كتابه المهم (نزهة المشتاق في اختراق الآفاق) تحت رعاية الملك رجار الثاني في صقلية. وكان قد أشار فيه إلى كروية الأرض وإلى معلومات فلكية وجغرافية وظّفت في عصر النهضة العلمية والكشوفات الجغرافية فيما بعد[20].

وعلى المستوى الداخلي الأوربي فقد ساعد التحرر السياسي والديني من قيود الكنيسة التي كانت متحالفة مع الملوك والإقطاع على التطور والنمو في مجالات التجارة والزراعة والصناعة ومجالات الابتكار العلمي عامة. وقد رفعت المصادرة والتأميم والضرائب الباهظة على النشاط التجاري والصناعي والزراعي، وأسست الشركات المساهمة وتم التنظيم الدقيق للعمل، وساهمت الدولة في تعضيد النشاط الفكري والعلمي، فكان ما كان بعد هذا من الثورة الصناعية والانتقال من الخشب إلى الحديد ثم إلى الكهرباء. . . وكان أن التحم العلم والثروة والسياسية في وحدة وتعاون، بعد أن كان كل منهما يسير في سياق مستقل[21].

على أن أهم مصدر من مصادر الغنى الأوربي في هذه المرحلة هو النهب الاستعماري في القرن الخامس عشر على يد البرتغاليين والإسبان الذين ذهبوا للبحث عن الذهب في إفريقيا الغربية ثم انتقلوا منها إلى الهند، ثم تبعهم الهولنديون الذين نهبوا خيرات الدول الواقعة جنوب شرق آسيا مثل ماليزيا والفلبين وأندنوسيا، وجاء بعدهم الفرنسيون وما كان منهم من نهب في الڤيتنام، وما كان منهم من استحواذ على خيرات إفريقيا الشمالية والوسطى، فكان العنب من الجزائر، والمنغنيز من المغرب وموريتانيا، والنفط من الغابون. . وأخيراً ورثت بريطانيا هذه الدول الاستعمارية وكانت أكبر دولة أوروبية تستأثر بثروات الأمم وتستجلبها إلى بلادها، ولعل نهبها لدولة كبيرة مثل الهند خير دليل على

---

(19) **رسالة في الطريق إلى ثقافتنا**، ص52.

(20) دراسات في تاريخ صقلية الإسلامية، ص44.

(21) ينظر كتاب (كيف اغتنى الغرب)، لنا ثان زوز نبرج و ل. يبردزل تجد تحليلاً له في مجلة عالم الفكر، المجلد التاسع عشر، العدد الثالث، أكتوبر – نوفمبر 1988، ص275، وما بعدها.

حجم الأموال والثروات والطاقات التي أفادتها من هذه البلاد[22]. وكان ما كان بعد هذا من نمو الصناعة الأوربية بفضل نمو رأس المال وتكديسه في أوربا، فكان السعي الحثيث ـ بعد هذا ـ إلى السيطرة على الأسواق خارج أوربا، فكان التنافس مرة أخرى على تصريف السلع والمنتجات في بلدان العالم الفقيرة في آسيا وإفريقيا وأمريكا اللاتينية. وكان هذا الاستئثار والنهب والتدمير ذا وجهين: وجه استجلاب المواد الأولية للصناعة من البلاد المستعمرة، ووجه تصدير هذه المواد بعد تصنيعها إلى هذه البلدان نفسها..

لقد كانت مرحلة عتوّ واستكبار وشراهة أوروبية على خيرات الشعوب واستعبادها. فما من دولة أو منطقة من مناطق العالم غير الأوربي إلا لونت بلون الدولة الأوربية التي تستعمرها من مثل إسبانيا، هولندا، بلجيكا، ألمانيا، فرنسا، بريطانيا، وروسيا القيصرية التي استطاعت أن تقضم المنطقة تلو المنطقة من الدولة العثمانية وإيران، وتدخل في التنافس على اقتسام العالم الإسلامي وتمزيقه ونهب خيراته، وتدمير حضارته، واستغلال إنسانه. استوت أوربا كلها غربها وشرقها في هذا الهدف الاستعماري التدميري، وتعاونت جميعها في تبادل الخبرات وتطوير وسائل التدمير والنهب والإضعاف، كما سنلاحظ.

لقد تكدست الثروات في أوربا، وساهمت في تعجيل وتيرة التقدم العلمي، ومدّت الآلة العسكرية بمزيد من التطور، وساهمت في الإنفاق على الأساطيل التي صارت تجوب شرق العالم وغربه، ومن ثم إنفاق الأموال الطائلة على كل ما من شأنه إضعاف المسلمين، ووضعت خططاً شاملة لهذا التدمير والاستغلال والإضعاف. وكان أن أفادوا من تجاربهم السابقة الفاشلة. فقد تعلموا أن الحرب والعداء المباشر ونفي الدين الإسلامي غير مجدٍ، فلا بد من تحسين صورة المحارب الأوربي والجيوش الأوربية الغازية للعالم الإسلامي، بإظهار أن هدف الأوربيين هو التحضير وتحرير الشعوب من الجهل، أو من «الاستعمار التركي» كما صورته الدراسات الأوربية. وقد تعلموا ـ كذلك ـ أنهم

---

(22) المصدر نفسه، ص284.

كانوا إبان الحروب الصليبية قد أقبلوا على بلاد لم يدرسوها جيداً، فلا بد أن توضع الدراسة الشاملة المعمقة المتشعبة لديار الإسلام في هذه المرحلة من أجل الاختراق ومن ثم الاستيلاء، ولم ينسوا في هذا المجال أن يلتفتوا إلى مسألة التعاون مع الأقليات غير الإسلامية واستغلالها في خلق بؤر وجيوب مناصرة لهم داخل الجسم الإسلامي.

تعلموا هذا كله، واستغلوه أحسن استغلال، وكان الانسجام والتنسيق التام بين الأهداف والوسائل، فكان الاستشراق. وكان ثمة فرق بين ترجمة العلوم الإسلامية إلى اللاتينية أثناء الحروب الصليبية وبعدها، وبين دراسة العلم الإسلامي والتعرف على تراثه وخصائصه وطرق تفكيره وكنوزه ومواطن قوته وضعفه في هذه المرحلة. فقد كانت الأولى من أجل إثراء الثقافة الأوروبية ورفع مستواها إلى الدرجة التي أتاحت لها فعلاً تلك الخطوات الموفقة التي هدتها إلى حركة النهضة. أما المرحلة الاستعمارية فقد كان فيها هذا الانفتاح على عالم الإسلام ودراسته من أجل تعديل حضاري وسياسي في المنطقة الإسلامية نفسها بما يخدم أوروبا ذاتها، فكان لهذا الاستشراق أهداف متعددة، منها الدينية من أجل تشويه الإسلام والوقوف في وجه امتداده إلى أوروبا، ومنها الاقتصادية لتسهيل اكتشاف ممرات البحار الإسلامية، والصحارى الشاسعة في البلاد الإسلامية، وإمداد يد العون للجيوش الاستعمارية، وكانت وسيلتهم في ذلك الرحالة والمغامرين، فضلاً عن الأهداف السياسية الطامحة إلى وضع مخطط جديد للمنطقة بحيث تلحق كلياً بأوروبا، وتصبح جزءاً من منظومتها الحضارية، بعد عمل الوسائل اللازمة لتفريغ العقل الإسلامي من موروثاته وخصائصه كلها[23].

وكان قبل البدء بالهجوم العسكري والانقضاض على الجسم الإسلامي لا بد من رسم خارطة لهذا الجسم، ومن ثم زرقه بالسموم المناسبة لقتله. وكانت البداية جيشاً من نمط آخر، جيشاً من الرهبان والقناصل والمتطوعين ممن عرفوا

---

(23) ينظر، **الحركات الهدامة في الإسلام**، مسعود كريم، وخليل إبراهيم حسون، دار المدينة، بنغازي ط1، 1996، ص23، وما بعدها.

شيئاً من العربية في أوروبا، يسوح في طول العالم الإسلام وعرضه، يجمع المخطوطات العربية وغير العربية في بلاد الإسلام شراءً وسرقة، شأنها شأن ما تم من سرقته من الآثار الثمينة من أهرامات مصر وغيرها من آثار المدن التاريخية في مشرق العالم الإسلامي ومغربه من طنجة إلى جاكرتا، ثم يتبرعون بهذه الكنوز إلى الملوك أو الكنائس والمؤسسات التي وظفتهم لهذا العمل الذي سيخدم الاستعمار العسكري ويمهد له.

ثم عضد هذا جيش آخر من المبشرين الذي توزعوا ما بين إفريقيا وآسيا بحماس منقطع النظير، إذ عاشوا في بيئات صحراوية أو استوائية صعبة، تحملهم على هذه التضحيات الأهداف الدينية المسيحية التي نذروا أنفسهم من أجلها. وكان هذا الجيش من المبشرين ينجح أحياناً كثيرة في تنصير الناس من غير المسلمين في إفريقيا وآسيا، وفي أحيان قليلة بين أوساط المسلمين وبين الأطفال والمعوزين والمرضى، لأنهم وجدوا في العلاج الطبي مدخلاً إلى قلوب الناس، إذ كان منهم الطبيب أو من له طرف من العلم الطبي. وكانت لديهم إمكانات مادية ضخمة توفرها لهم الكنائس ووزارات ما وراء البحار، وكانوا يستثمرون هذه الإمكانات لتنصير الناس الفقراء خاصة[24].

وكان هذا التبشير يتقدم ويكسب مواقع جديدة في دار الإسلام، فكان يقوّم عمله باستمرار بتوجيه من مراكز القرار في أوروبا. وقد عقدت عدة مؤتمرات لدراسة ثمار التبشير في العالم الإسلامي، منها المؤتمر الذي ترأسه الأب زويمر في القاهرة عام 1906. وقد استوحى أ.ل. شاتليه من هذا المؤتمر تعبير (الغارة على العالم الإسلامي) بكل ما تعنيه الغارة من استعدادٍ للغزو بأسلحته ومعداته[25].

---

(24) تجد هذا واضحاً عندما تقرأ عن حياة أي مبشر من المبشرين الأوروبيين المشهورين من مثل الأب دي فوكو الذي عاش فترة طويلة في الصحراء جنوب الجزائر بين الطوارق، انظر، الاستعمار والتبشير والاستشراق، ص 104، وما بعدها.

(25) ينظر كتابه (الغارة على العالم الإسلامي)، ترجمة مساعد اليافي، ومحب الدين الخطيب، الدار السعودية للنشر، جدة، ط2، 1386هـ.

وكان الاستشراق أكثر جهداً وأعظم أثراً في التعرف على العالم الإسلامي من الداخل. وكان أن مرّ بمراحل متعددة تطورت فيها أدواته وأساليبه، تبعاً لتغير أهدافه. فهو بعد الحروب الصليبية غيره في مرحلة القرن الخامس عشر والسادس عشر، وهو غيره قبيل الحرب العالمية الأولى، كما هو غيره بعد الحرب العالمية الثانية وفي مرحلتنا المعاصرة اليوم[26].

ولقد تعاون التبشير والاستشراق معاً في اختراق العالم الإسلامي، وعملا على تشويه الإسلام في الذهنية الأوروبية، وإضعاف تأثيره بين أبنائه، كما استطاعا أن يكونا سلاحين ماضيين بيد الاستعمار مهدا له القيام بمهمته العسكرية والسياسية والثقافية أحسن تمهيد، بل إنهما صنعا جيوباً دينية وفكرية موالية للاستعمار ستساهم في توطيد أركان حكمه فيما بعد.

بناءً على هذا الجهد المسبق الدؤوب الذي كان أبطاله من الرحالة والمكتشفين والتجار والمغامرين والمبشرين والمستشرقين، تكونت الصورة كاملة في الذهن الأوروبي عن (الآخر)، وبدأ الهجوم والانقضاض على ديار الإسلام مشرقها ومغربها، ولم يكن هذا الهجوم من دولة واحدة، ولا في وقت واحد، بل من دول أوروبية عدة، وفي أوقات متعددة. انطلقت أوروبا الفتية تطوق دار الإسلام من شواطىء المغرب إلى شواطىء الهند وجاوة وسومطرة. كان ذاك ابتداءً من يوم تهاوت قلاع الإسلام في الأندلس، فكان الإسبان والبرتغاليون - مزهوين بروح الانتصار - قد انطلقوا إلى شواطىء الأمريكتين، وإلى شواطىء إفريقيا الغربية والجنوبية، ثم إلى جنوب شرقي آسيا، وكانوا يقتلون ويدمرون الحواضر والمدن الساحلية بمدافعهم ونيرانهم، ثم تجرأوا وأخذوا يتابعون المسلمين الفارين من مذابحهم في الأندلس، فاحتلوا كثيراً من الموانىء المغربية، ثم توجهوا صوب الموانىء الجزائرية، فاحتلوا تلمسان ووهران، حتى وصلوا إلى طرابلس الغرب، ونكلوا بأهلها أشد تنكيل، ثم لم يلبثوا أن تخلوا عنها لفرسان القديس يوحنا[27].

---

(26) الفكر الاستشراقي، تاريخه وتقويمه، ص 27، وما بعدها.

(27) د. زاهية قدورة، تاريخ العرب الحديث، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 1975، ص414.

وكان الهولنديون يتسابقون والبرتغاليين كفرسي رهان في خوض بحار المسلمين، فقد أعقبوا البرتغاليين في احتلال الخليج العربي، ثم نافسوهم في السيطرة على جزر الفلبين وأندنوسيا وماليزيا وجنوب الهند، وكانت لهم شركاتهم التجارية مثل شركة الهند الشرقية التي كانت سابقة لمثيلتها الإنجليزية التي مهدت لاحتلال الهند، درة تاج المستعمرات البريطانية بعدئذٍ. وكانت الغلبة النهائية لبريطانيا في الخليج العربي في أواخر القرن السادس عشر بعدطرد الهولنديين منه، ثم دخلت فرنسا وألمانيا وغيرهما من الدول الأوروبية بقوة في احتلال المناطق الإسلامية في آسيا وإفريقيا المنطقة تلو المنطقة، وكان هذا قبل الحرب العالمية الأولى والسيطرة الكاملة على العالم الإسلامي.

وقصة هذا الغزو العسكري طويلة ودامية، ونريد أن نشير فقط إلى بعض المواقع لنرصد الخطوط العامة لهذا التسابق الأوروبي الشره لتدمير العالم الإسلامي. فبعد السيطرة البرتغالية والهولندية والبريطانية على بحار جنوب شرق آسيا واستثمار بلاد التوابل والعجائب، دخلت فرنسا بقوة لتحتل مصر بقيادة نابليون فيما سمي بالحملة الفرنسية عام 1798. وكثيراً ما يؤرخ لهذه الحملة على أنها فاتحة تنوير ونهضة لبلاد العرب[28]، في حين أنها ـ كما يلاحظ كاتب عربي كبير مثل محمود محمد شاكر ـ جاءت لوأد النهضة التي كانت تتحفز على يد العلماء الكبار مثل الجبرتي والبغدادي والزّبيدي، فكان أن نقلت كنوز القاهرة من المخطوطات خلال ثلاثة أعوام من الاحتلال إلى باريس[29].

ثم تلا ذلك حملتها على الجزائر عام 1830، وما رافقها من مجازر ومذابح استمرت حتى عام 1847 عام استسلام بطل المقاومة الأمير عبد القادر الجزائري، ليظل الاحتلال مائة عام كاملة من المظالم والدمار للحرث والنسل والدين والحضارة، وكان عام 1882 حيث احتلت فرنسا بعتوِّها وجبروتها تونس، وأكملت إطباقها على الشمال الإفريقي عام 1916 حين فرضت الحماية على المغرب، ثم واصلت امتدادها في إفريقيا عبر الصحراء الكبرى لتحتل

(28) ينظر مثلاً: د. عمر الدسوقي، **في الأدب الحديث**، دار الفكر، القاهرة، ط8، ج1، ص21.

(29) **رسالة في الطريق إلى ثقافتنا**، ص99.

السنگال والنيجر ومالي وتشاد والكاميرون وغيرها، وكان ذلك بفضل قوتها العسكرية التي كونتها من النهب الاستعماري للعالم الإسلامي، وبفضل جيش الرحالة والمبشرين المستشرقين وموظفي وزارة ما وراء البحار.

وفي طرف آخر من العالم الإسلامي كانت بريطانيا تكوّن إمبراطوريتها التي لا تغيب عنها الشمس من الهند وأفغانستان ثم إيران والخليج العربي حتى إذا ما أعلنت الحرب العالمية الأولى كانت حصة الأسد لها من أملاك الدولة العثمانية، فكان أن احتلت العراق وفلسطين والجزيرة العربية. ومن المعلوم أن مصر وقعت بأيديهم منذ عام 1882م. ولقد صدق الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء في العراق حين عبر شعراً عن خبث الإنجليز وحقدهم وعدائهم للعرب والمسلمين:

كم نكبةٍ تحطّم الأ ... حلام فيها والعربْ
فالإنجليز أصلها ... فتّشْ تجدهُمُ السببْ
بل كل ما في الأرض من ... ويلاتِ حَرْبٍ وحَرَبْ
هم أشعلوا نيرانَها ... وصيّروا الناسَ الحطبْ
وا سوأتا إن حدّث الـ ... ـتاريخ عنهم وكتبْ!![30]

ولقد عبّر عن هذا الحقد الصليبي على الإسلام قائدهم الجنرال اللّنبي حين احتل القدسَ ووقف على قبر صلاح الدين قائلاً: «اليوم انتهت الحروب الصليبية»[31].

ولقد أشرنا من قبل أنه ما من دولة أوروبية إلا كانت تتمنى أن يكون لها نصيب من أشلاء العالم الإسلامي، فهذه إيطاليا بعد امتلاكها للحبشة تنظر يمنة ويسرة لتبتلع أقرب أرض إسلامية لها، ألا وهي ليبيا، وكان لها أن احتلتها عام 1911، وكان احتلالاً لم يعرف إلا الحرائق والتدمير والتهجير والإبادة، يحدوهم

(30) تطور الشعر العربي الحديث، د. شلتاغ عبود شراد، مجدلاوي للنشر، عمان، ط1، 1998، ص46، والمصدر الذي أشار إليه.

(31) صليبية إلى الأبد، عبد الفتاح مقصود، مكتبة العرفان، بيروت، ط1، د.ت، ص32.

إلى ذلك حقد ربما فاق أحقاد الصليبيين الآخرين. هاك نشيدهم الذي كان يردده جندهم آنذاك، وهو من شعر شاعرهم العنصري دانفزيو:

يا أماهُ..

أتمي صلاتك، ولا تبكي، بل اضحكي وتأملي..

ألا تعلمين أن إيطاليا تدعوني

وأنا ذاهب إلى طرابلس فرحاً مسروراً

لأَبذلَ دمي لسحق الأمة الملعونة

ولأحاربَ الديانة الإسلامية التي تجيز البنات الأبكار للسلطان

وسأقاتل بكل قوّتي لأمحوَ القرآن!![32].

وهكذا تناوشوا قلب العالم الإسلامي وأطرافه، وعقدوا المؤتمرات الدولية لاقتسام الحصص، وكان المسلمون في هذه المؤتمرات كالأيتام على مائدة اللئام، فكان مؤتمر سايكس ـ بيكو عام 1916 بعد الحرب الكونية الأولى، وكانت الشعارات التي تفتقت عنها العبقرية الأوروبية في المكر والدهاء والخبث، من مثل شعار الحماية والوصاية وتقرير المصير، وكانت كلها حبراً على ورق، وكانت من قبيل ذر الرماد في عيون الأمم المغلوبة التي لا تستطيع تقرير مصيرها إلا إذا قرر السيد القوي تقرير هذا المصير، وقد قرر العبودية للأمم المغلوبة، ولو دخلت دين النصرانية نفسه!! فهذه إفريقيا دخلت بعض دولها في النصرانية ودخل بعض الفقراء منها في هذا الدين، فهل وجدوا العزة والغنى والتقدم؟! أو أن الاستغلال والاقتصاد هو الدين الأول لأوربا قبل أي دين؟!!

ولعل المرء يتصور أن الأوروبيين نظروا إلى الشعوب المستضعفة التي وقعت في شراك احتلالهم، وخاصة أمة الإسلام على أنها شعوب قاصرة، لم

---

(32) ينظر، رفيق شاعر الوطن، خليفة التليسي، مالطا، ط3: 1976، ص178، ولماذا تأخر المسلمون، ولماذا تقدم غيرهم، الأمير شكيب أرسلان، ص53.

تبلغ سن الرشد بعد، وهي ـ بهذا ـ بحاجة إلى حماية عم أو وليّ رحيم، وكان هذا العم أو الولي، أوروبا بكنيستها واستعمارها ورؤسائها المكرة!!

وارجع إلى الفترة التي تم فيها ذلك الانتداب والحماية والوصاية، وانظر إلى حنان ذلك الولي ومسؤوليته إزاء الطفل القاصر، كيف كان التدجين له على أن يكتسب لساناً جديداً وعادات غير عاداته، وديناً غير دينه، وكيف كانت عمليات التفسيخ والمسخ والإلحاق بحضارة الوصي، ودينه، وكيف كان العمل قائماً على قدم وساق، ولكن بشكل غير مكشوف في بعض الأحيان، من أجل أن يكون العالم الإسلامي كله تابعاً للمركز الأوروبي سياسياً واقتصادياً وحضارياً . .

وارجع ثانية إلى فترة الحماية والوصاية آنذاك وتأمل كيف كانت تدار الحكومة، أبالملك أو الرئيس، أم بالمستشار الإنجليزي الذي يحرك الملك والرئيس، كما تحرك اليد دمى القراقوز في لعبة خيال الظل أو لعب الأطفال؟!![33].

مهما يكن فقد وقع العالم الإسلامي في كماشة الصليبية الجديدة، وحكم حكماً عسكرياً مباشراً أحياناً وحكماً غير مباشرٍ على أيدي أناس أمناء على مصالح الاستعمار في أحيانٍ أخرى، إلى أن جاءت المرحلة التي أخذت فيها شعوب العالم تنتفض على هذا الكابوس الاستعماري لتتحرر منه فكان للعقل الأوروبي الذي قطع شوطاً بعيداً في ميادين العلم أن يوظف أدوات للعلم خارج المعامل والمختبرات، حيث ميدان السياسة والعلاقات بين الأمم، فكانت له لعب وأساليب جديدة في التعامل مع الثورات ومع الشعوب المطالبة بالاستقلال، فصار يأخذ باليسار ما يعطيه باليمين، بحيث أفرغ بعض الاستقلالات من محتواها، وعاد الاستعمار من جديد ولكن بأثواب جديدة، وعادت الأغلال من جديد تطوق بالرقاب، ولكنها ربما تكون أغلالاً من ذهب!! كي يمني العبد أو الأسير نفسه بما يرى، وأنى له ذلك التمني!!

---

(33) ينظر كتابنا، تطور الشعر العربي الحديث، فصل الصراع السياسي، ص63.

على أنه من الضروري الإشارة إلى ردود الفعل من لدن إنسان المنطقة المسلم على وجه الخصوص، متمثلاً بقادته وعلمائه والمثقفين الأحرار منه. فلم تكن جيوش الاستعمار لتجد أرضاً خالية دون شعوب أو حضارات، بل وجدت أمة كانت ـ في الحقبة السابقة من الزمن ـ معلمة للعالم ومنه أوروبا نفسها، وكانت صاحبة حضارة تميزت بعقيدة ربانية وعلم نافع، وتعامل مع الشعوب رحيم رؤوف، ولكن عوادي الزمن ـ والأسباب كثيرة ـ جعلتها تضعف وتتخلى عن وظيفتها القيادية. ولكنها لم تستكن لجحافل الغزاة بل كانت تقاوم على قلة من السلاح وعدم تكافؤ في القوة. فكانت تقاوم الروس كما تقاوم الإنجليز والفرنسيين على السواء فكان أبطال المقاومة من أمثال الشيخ شامل في المناطق الإسلامية التي احتلها الروس، وعبد الكريم الخطابي في المغرب، وعبد القادر الجزائري في الجزائر، وعمر المختار في ليبيا، وأحمد عرابي في مصر، ومحمد تقي الشيرازي، قائد ثورة العشرين في العراق، بالإضافة إلى أبطال المقاومة الآخرين في إيران، وفي الشام، وفي السودان.

ومثلما كان الأمر على مستوى المقاومة العسكرية، كانت هناك المقاومة الثقافية التي حاولت أن تحافظ على أصالة الأمة وحضارتها، وكان لهذا الميدان رجاله من العلماء والساسة والأدباء، ولكن كفة المحتل بما لديه من قوة وإغراء وسيطرة على مقاليد الحكم جعلت الميزان يشيل لصالح كفة المتغربين والراضين بـ(نعمة) الاحتلال، والداعين إلى الأخذ بحضارته، خيرها، وشرها، حلوها ومرها، كما جاء على لسان واحد من دعاة التغريب[34].

(34) د. طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، ضمن المجموعة الكاملة، مج9، ص45. وينظر، كتابنا، الأدب والصراع الحضاري، دار المعرفة، دمشق، ط1، 1995، ص186.

القضاء والقدر

في الإسلام

الدكتور ضو محمد بوفي



أولاً: موضوع القضاء والقدر:

القضاء والقدر: من أعوص المسائل سبراً، وأبعدها غوراً، وقد اضطربت فيه الأفهام، وزلت فيه الأقدام، وهو من الموضوعات التي خاض فيها جميع الناس ـ مؤمنهم وكافرهم ـ على مر العصور والأيام، وشغلت بال الفلاسفة والمتكلمين، وأصحاب الملل والنحل... وذلك راجع إلى صلته بحياة البشر، وأحوالهم اليومية، وما فيها من تقلبات وأحداث ليس لهم في الكثير منها أي إرادة أو اختيار. وقد حاول بعض المغرضين ـ في العصر الحديث ـ الربط بين تخلف المسلمين، وتقاعسهم عن العمل، والتواكل والجمود والكسل، وبين

عقيدة الإيمان بالقدر، ليقَرِّر أنها السبب في وصول المسلمين إلى هذه الهوة حتى صاروا عالة على الشعوب والأمم الأخرى في كل مناحي الحياة.

ويكفي للرد على أمثال هؤلاء المغرضين، دراسة حياة الرسول وأصحابه ـ يوم أن فهموا القدر حق الفهم ـ وكيف استطاعوا أن يغيروا وجه البسيطة، ويقلبوا صورة العالم من صورة مظلمة قاتمة إلى صورة مضيئة مشرقة بما قدموا من أعمال جليلة، وقيم خالدة، ما زالت تنبض بالحياة، وستظل ـ إن شاء الله ـ نبراساً يهتدي به المخلصون من أمة الإسلام إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

وموضوع القضاء والقدر فرع من موضوع «أفعال العباد» وهي قسمان: قسم اضطراري، وآخر اختياري، لأن الضرورة والمشاهدة حكمتا بالفرق بين حركة اليد عند البطش، وحركتها عند الارتعاش، وحركة صعود الشخص على السلم وحركة سقوطه من مكان شاهق.

فحركتا البطش والصعود لنا اختيار فيهما، ولقدرتنا تعلُّق بهما. وحركتا الارتعاش والسقوط لا اختيار لنا فيهما، وليس لقدرتنا تعلق بهما. ولا خلاف بين الباحثين ـ في هذا المجال ـ في أن الأفعال الاضطرارية مخلوقة لله ـ تعالى ـ وأنها ليست مناط التكليف، إذ لا دخل لقدرة العبد واختياره فيها. وإنما الخلاف بينهم فيمن أوجد الأفعال الاختيارية، التي هي مناط التكليف.

ثانياً: آراء العلماء فيه:

1 ـ قول أهل الجبر، الذي يقول: إن الإنسان مجبور على أفعاله، وليس له إرادة، ولا قدرة، ولا اختيار. ويمثل هذا الفريق مذهب «الجهمية» أو الجبرية ومن وافقهم، وهو مذهب الحتمية كما يطلق عليه حديثاً.

2 ـ ويقابلهم قول أهل حرية الإرادة، واستقلال الإنسان في أفعاله الاختيارية، وأن للإنسان إرادة مستقلة، وهو الذي يخلق أفعاله بقوة أودعها الله فيه. ويمثل هذا المذهب «المعتزلة» ومن وافقهم.

3 ـ وهناك قول وسط بين هؤلاء وأولئك، وهو مذهب أهل السنة ـ أشاعرة وماتريدية ـ يثبتون القدر، ويقولون: بأن الله خالق كل شيء، وأن للإنسان

إرادة ومشيئة، لكنها تخضع لمشيئة الله كما أن له قدرة يفعل بها فعله، لكنه هو وأفعاله مخلوق لله. مع اختلاف يسير بين الأشاعرة والماتريدية في فهم المقصود بمشيئة الإنسان وقدرته، سوف أتعرض لتوضيحه ـ إن شاء الله ـ تعالى ـ عند الحديث عن هذا الموضوع بالتفصيل.

وعلى الرغم من التعارض الذي يظهر بين مذهبي الجبرية والمعتزلة، إلا أنهما ينطلقان من نقطة واحدة، وهي: أن وقوع مقدور واحد تحت قدرتين مستقلتين بالإيجاد محال. وهذا الاتجاه عندهما مبني على قياس الغائب على الشاهد. ولما كان ذلك محالاً في الشاهد، فإنه محال من باب أولى في الغائب، إذ الشاهد هو الأصل، ثم نظرت الجبرية إلى الدلائل الموجبة دخول هذه الأفعال تحت قدرة الله، ومنع ثبوت الخلق لغير الله ـ تعالى ـ فتمسكوا بها، وجعلوها أدلة محكمة، وأوَّلوا كل دليل لا يتمشى وهذا الاتجاه. وجعلوا أفعال العباد كلها اضطرارية، فهو كالريشة المعلقة في الهواء ـ كما يقولون ـ ومن هنا فإن نسبة الفعل إليه عن طريق المجاز، باعتباره محلاً لهذه الأفعال لا أنه موجد لها.

أما المعتزلة: فقد نظروا إلى الدلائل الموجبة كون العباد فاعلين قادرين، فتمسكوا بها، وأوَّلوا النصوص الأخرى التي تتعارض مع ما ذهبوا إليه. ورأوا ضرورة أن يكون العبد موجداً لأفعاله الاختيارية، حتى يصح تكليفه، ومدحه وذمه وثوابه وعقابه، إذ لا معنى لأن يكلف، ويمدح، أو يذم.. على ما ليس بفعله[1].

ومع أن مذهب الجبر قد انقرض ـ في أواخر القرن الرابع الهجري ـ كمذهب فكري له نظرياته في هذا المجال، إلا أنه من الناحية التطبيقية، ما زال باقياً حتى يومنا هذا، متمثلاً في احتجاج بعض المارقين: بإتيان المعاصي، واقتراف الآثام، وترك الطاعات، وقولهم: إن كان الله قد قدر أني من أهل الجنة، فسأدخلها، وإن لم أعمل طاعة قط، وإن ارتكبت جميع المحرمات.

---

(1) تبصرة الأدلة في أصول الدين، لأبي المعين النسفي 2/595. تحقيق: كلود سلامة. الطبعة الأولى 1990م. الجفان والجابي للطباعة والنشر. ليماسول قبرص بتصرف.

وإن كان قد قدر أني من أهل النار، فسأدخلها، وإن عملت كل طاعة، وتركت كل معصية. وهذه حجة واهية، وضلالة واضحة، فهي بمنزلة من يقول: إن كان الله قد قضى لي بولد، فسيولد سواء وطئت امرأتي أم لا؟! وإن قدر أني أشبع فسأشبع سواء أكلت أم لا... ولا شك أن مثل هذا القول، لا يقوله عاقل، ولا يقره منطق سليم. ثم إن أمثال هذا القائل لا نراه يسير في حياته الخاصة على هذا المنهج: فهو لا يترك العمل اعتماداً على القدر، لأنه يعلم يقيناً أنه لن يأتيه رزقه إن لم يعمل، وأن أرضه لن تثمر إن لم يلق البذر فيها، ويقوم بكل ما من شأنه أن يساعد على نمو تلك البذور. بل إنه يبذل قصارى جهده، بغية الوصول إلى الإنتاج الجيد كماً وكيفاً. فلماذا يحتج بالقدر في أمور الشرع، دون غيره من الأمور المعيشية؟![2].

إنها قضية التبرير: ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَىْءٍ ۚ كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ حَتَّىٰ ذَاقُوا۟ بَأْسَنَا ۗ قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَآ ۖ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ ﴿١٤٨﴾ قُلْ فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ ۖ فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ﴾[3].

والذي ينبغي أن يلتزم به كل عاقل: أن يعلم أن القدر سابق، وأن ما كتب له أو عليه غير معلوم له، وأن أسباب الخير والشر في الدنيا والآخرة قد أرشده الله إليها، وأعلمه بها على لسان الصادق المصدوق ـ عليه الصلاة والسلام ـ وما وضعه في العقول، وأن الخير قضى بسببه، والشر يجيء بطريقه، فليشمر إلى السعي في طرق الخير التي أُمر بها، وليتباعد عن سبل الشر التي نُهِيَ عنها، معتمداً في إنجاح مساعيه كلها على فضل الله وجوده، وهو سبحانه لا يخيب أمل آمل، ولا يرد دعاء سائل.

وإذا وفق إلى طاعة فليذكِّر نفسه: بأن الفضل كله لله، حتى يزيل نورُ هذا

---

(2) رسالة القضاء والقدر، ضمن مجموعة الرسائل المنيرية، لابن تيمية 2/ 90 ـ 92. مكتبة ومطبعة علي صبيح وأولاده بمصر.

(3) سورة الأنعام، الآيتان: 148 و149.

الإيمان ظلمات ما عسى أن تتدنس به النفس من عجب بعمل أو منٍّ به، وليكرر هذه الذكرى حتى يطفيء ماؤها العذب نيران هذه الرعونات النفسانية.

وإذا وقعت منه معصية فليذكر: قصوره وتقصيره، وليعترف لربه من صميم قلبه بأنه مسيء مخطيء، وليسارع إلى التوبة، ولا يحتج لنفسه بما سبق من قدر ربه، فهو طريق إبليس ـ لعنه الله ـ، فإن حسن الاعتذار للواحد الغفار، وسرعة المتاب من الأوزار هو سبيل المصطفين الأخيار من النبيئين والصديقين، وأهل البصائر أجمعين[4].

وأما مذهب المعتزلة: فإنه يهدف إلى غاية واحدة، وهي تنزيه الباري ـ سبحانه وتعالى ـ عن أن يكون ظالماً أو عابثاً في حكمه.

وبالتالي فإن المعتزلة، لا تعدُ باتجاهها هذا بعيدة عن دائرة الإسلام وخاصة أن الموضوع شائك وعويص، فللّه أسرار في شؤونه. هذا فضلاً عن أنها استندت في فهمها لموضوع القدر إلى مجموعة من النصوص التي يؤيد ظاهرها ما ذهبوا إليه.

وقد انطلق المعتزلة ـ في خلق أفعال العباد ـ من منطلق العدل الإلهي، فاقتضاهم هذا المنطلق إلى الاعتقاد: بأن الإنسان خالق لأفعال نفسه الاختيارية، إذ لو كان الله هو الخالق لها، لأدى ذلك إلى معاقبتهم على أفعال لا يد لهم فيها. وهذا يتنافى وصفة العدالة الثابتة له تعالى... فتهربوا من هذا اللزوم إلى القول: بأن الإنسان هو الخالق لأفعال نفسه الاختيارية[5].

وكان أوائل المعتزلة يتحرجون عن إطلاق لفظة التخليق، وتسمية العبد خالقاً، وكانوا يطابقون أهل الحق في قولهم: لا خالق إلا الله، وإن كانوا يثبتون معنى الخلق. فقد كانوا يعبرون بلفظ الإيجاد والإحداث، ويسمون العبد: موجداً محدثاً، إلى أن جاء «أبو علي الجبائي» ت 303هـ. فلما رأى معنى

(4) فرقان القرآن بين صفات الخالق وصفات الأكوان، للشيخ سلامة القضاعي العزامي الشافعي، ص40 ـ 41 دار إحياء التراث العربي. بيروت. لبنان.

(5) المجموع في المحيط بالتكاليف، للقاضي عبد الجبار 1/356. عني بتصحيحه ونشره: الأب جبن يوسف هوبن اليسوعي. المطبعة الكاثوليكية. بيروت.

الخلق ثابتاً أطلقه، وسمى العبد خالقاً، ولم يبال من مخالفة إجماع الأمة ـ مع إقراره بكونه حجة موجبة للعلم قطعاً[6].

والمعتزلة يوحدون بين مفهومي الإرادة والمحبة: فما يحبه الله يريده، وما لا يحبه لا يريده، كذلك يجعلون الرضى بمعنى المحبة والإرادة، من حيث أنه لا يريد إلا ما يرضاه لعباده. وهذا قد يؤدي إلى أن المعاصي التي يرتكبها الإنسان، لا تتعلق بها إرادة الله ورضاه، وأن كثيراً من مراداته لا تقع ولا تتحقق ـ تعالى الله عن هذا الوهم علواً كبيراً ـ والذي أوصلهم إلى هذا الشَّرَك اعتقادهم: بأن إرادة القبيح قبح، وفاتهم إدراك الفرق بين خلق القبح وفعله. وقد أجاز أهل السنة: نسبة خلق القبح إلى الله، ومنعوا على الله فعله.

فإذا نقلنا الحديث إلى مذهب الوسطية، الذي ليس فيه إفراط ولا تفريط، وهو مذهب أهل السنة والجماعة ـ أشاعرة وماتريدية ـ وجدنا أنهما وإن اتفقا في الإطار العام لهذا الموضوع، إلا أنهما اختلفا في التفاصيل:

أ ـ **الأشاعرة**: حدد الأشاعرة مفهوم القضاء بقولهم: هو إرادة الأشياء أزلاً على ما هي عليه فيما لا يزال.

والقدر: هو إيجاد الله ـ تعالى ـ لجميع الأشياء على قدر مخصوص، وتقدير معين في الذوات والأحوال طبقاً لما أراد وعلم.

فالقضاء عندهم قديم، والقدر حادث، عكس ما ذهب إليه الماتريدية[7] ـ كما سنرى إن شاء الله تعالى.

وبينوا أن إرادة الله ـ تعالى ـ وقدرته تعم كل فعل من أفعال العباد خيِّرة كانت أو شريرة، وليس لقدرة العبد تأثير فيها. بل الله ـ سبحانه ـ أجرى العادة بأن يوجد في العبد قدرة واختياراً، فإذا لم يكن هناك مانع أوجد فيه فعله المقدور مقارناً لهما، فيكون فعل العبد مخلوقاً لله إبداعاً وإحداثاً، ومكسوباً

(6) تبصرة الأدلة في أصول الدين، لأبي المعين النسفي 2/ 439.

(7) تقريب العقائد النسفية، طاهر عبد المجيد ص82. الطبعة الأولى 1386هـ 1967م. مطبعة دار التأليف بمصر.

للعبد، والمراد بكسبه إياه مقارنته لقدرته وإرادته، من غير أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل في وجوده سوى كونه محلاً له[8].

واستدلوا على ذلك بأدلة عقلية ونقلية:

1 ـ أن جميع الممكنات مستندة إلى الله ـ تعالى ـ بلا واسطة، وهذه قاعدة مقررة في علم الكلام، ويدخل فيها أفعال العباد دخولاً أولياً[9].

2 ـ لو كان الإنسان موجداً لأفعاله، للزم أن يعلم تفاصيلها ضرورة إذ أن إيجاد الشيء بالقدرة والاختيار لا يكون إلا عن علم. لكننا نجد الواحد منا يفعل ما لا يعلم، إذ إننا نجهل حقيقة الأفعال، فمن قطع مسافة معينة في زمن معين لا يعلم بتفاصيل أجزاء تلك المسافة وأحيازها، التي بين مبدئها ومنتهاها، ولا باللحظات والآنات التي وقعت فيها الحركات والسكنات، وليس ذلك ناشئاً من ذهول عن العلم، بل لو سئل عنها لم يعلم[10]. وذلك أن من شرط إثبات القدرة على التخليق ثبوت العلم للخالق، قال تعالى: ﴿وَأَسِرُّواْ قَوْلَكُمْ أَوِ ٱجْهَرُواْ بِهِۦٓ إِنَّهُۥ عَلِيمٌۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ ۝١٣ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾[11].

فالآية نص على أنه خالق أفعال العباد، لأنَّ جعل كونه خالقاً مقرراً لما أخبر من تعلق علمه به، ولا يرتاب أحد في كون الأفعال معلومة لله ـ تعالى ـ فكان هذا إخباراً بكونها مخلوقة له.

كما أن من شرط خروج الفعل محكماً متقناً كون الفاعل عالماً بذلك الفعل، وهذا مما تشهد به بداهة العقول، وأوليات الفكر، حتى إن من

---

(8) شرح المواقف، السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني. 8/146 الطبعة الأولى، 1325هـ 1907م. مطبعة السعادة بمصر.

(9) موقف البشر تحت سلطان القدر، مصطفى صبري ص51. الطبعة الأولى 1352هـ. المطبعة السلفية القاهرة.

(10) انظر: تقريب العقائد النسفية ص72، والإنصاف فيما يجب اعتقاده ص147 ـ 148، وشرح المواقف 8/148، وموقف البشر تحت سلطان القدر ص52.

(11) سورة الملك، الآيتان: 13 و14.

رأى فعلاً محكماً متقناً حكم بكون فاعله عالماً حاذقاً في الصناعة لأول وهلة.

فلو كان العبد خالقاً لأفعاله، لكان ينبغي أن يكون له العلم بكيفية خروجه من العدم إلى الوجود، وما يكون عليه من المقادير والأحوال والأوصاف... ولمّا ثبت جهله بفعله من هذه الوجوه، دل أنْ لا قدرة له عليه من هذه الوجوه، فكان متعلقاً بقدرة غيره، وهو يعلم به من حيث إنه حركة أو سكون طاعة أو معصية، مأمور به أو منهيّ عنه، فكان له من هذه الوجوه عليه قدرة(12).

3 ـ لو كان العبد موجداً لفعله بقدرته وإرادته، لكان قادراً على خلق الشيء وضده، فإن من يقدر على خلق الحياة، يقدر على خلق ضدها... ولما وجدنا أحدنا لا يقدر على ذلك صح أنه غير خالق(13).

واستدل الأشاعرة بأدلة نقلية منها قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾(14). فالآية يدل ظاهرها على أن الله خالق لعمل العبد، سواء أكانت «ما» مصدرية أم موصولة: فعلى أنها مصدرية يكون المعنى: والله خلقكم وخلق عملكم، وليس المراد بالعمل: المعنى المصدري الذي هو الحدث، لأنه أمر اعتباري لا وجود له في الخارج، فلا يتعلق به الخلق، بل المراد به: المحدث والمعمول، وهو الأثر الحاصل بالمصدر. وعليه فالآية دالة على أن الله خلقنا وخلق معمولاتنا، من قيام وجلوس وحركة وسكون...

وعلى أن «ما» موصولة، يكون المعنى: والله خلقكم، وخلق الذي تعملونه، وبما أن «ما» الموصولة تفيد العموم، فيكون المعمول المخلوق لله ـ تعالى ـ متناولاً كل معمول، وهو هنا الفعل بمعنى الأثر الحاصل بالنحت والتصوير، لأن ما يعملونه هي الأصنام، وليست المادة التي يعمل منها الصنم،

---

(12) انظر تبصرة الأدلة 2/ 613 ـ 616 بتصرف.

(13) انظر الإنصاف فيما يجب اعتقاده أبو بكر الباقلاني. تحقيق: محمد زاهد الكوثري. ص148 الطبعة الثالثة 1413هـ. 1993م. الناشر: مكتبة الخانجي. القاهرة.

(14) سورة الصافات، الآية: 96.

كالحجارة ـ مثلاً ـ فلم يدَّع أحد منهم أنه أوجدها. وبهذا يتم كون الآية دليلاً للأشاعرة على المعتزلة[15].

أضف إلى ذلك الآيات الأخرى الصريحة في هذا المعنى، من مثل قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾[16]. وقوله: ﴿هَلۡ مِنۡ خَٰلِقٍ غَيۡرُ ٱللَّهِ﴾[17]. وقوله: ﴿أَلَا لَهُ ٱلۡخَلۡقُ وَٱلۡأَمۡرُۗ﴾[18]. إلى غير ذلك من الآيات التي تصادم ما ذهب إليه المعتزلة، وترده صراحة. فكيف يكون الإنسان بعد هذه الآيات خالقاً لأفعاله؟!

كذلك فنَّد الأشاعرة مذهب الجبرية بقولهم:

1 ـ لو كان العبد مجبوراً في كل أفعاله لما حكم العقل بضرورة الفرق بين حركة الارتعاش وحركة البطش، وأن الأولى ليست باختيار العبد بخلاف الثانية[19].

2 ـ لو لم يكن للعبد دخل في أفعاله لما صح تكليفه، ولما كان لإرسال الرسل فائدة، للقطع بأن تكليف الجماد لا يصح، ولا فائدة فيه، إذ العبد والجماد عندكم على حد سواء، بالنسبة لما يسند إليهما من أفعال، ولا يفهم من التكليف عند الإطلاق إلا طلب الفعل أو الترك[20].

بعد هذا العرض السريع لأدلة الأشاعرة، التي حاولوا من خلالها البرهنة على أن المعتزلة والجبرية حادوا عن جادة الصواب، التي هي وسط بين الجبر والاختيار. فما مفهوم الأشاعرة لهذا الموضوع؟ وهل استطاعوا فعلاً الوصول إلى إقناع العقل البشري، والوصول به إلى شاطىء الأمان؟ أو أن هذا من سر القدر الذي نهينا عن الخوض فيه، واشتغال بما لا تكاد تصل العقول إليه؟

علماء الكلام ـ من الأشاعرة ـ الذين اعترفوا بأن الله خالق كل شيء،

---

(15) تقريب العقائد النسفية، طاهر عبد المجيد، ص75.

(16) سورة الزمر، الآية: 62.

(17) سورة فاطر، الآية: 3.

(18) سورة الأعراف، الآية: 54.

(19) تقريب العقائد النسفية، ص85.

(20) نفس المرجع السابق ونفس الصفحة. وانظر أيضاً: شرح المواقف للشريف الجرجاني، 8/ 154.

وأرادوا مع ذلك تخليص العباد في أفعالهم من الجبر، بحيث يكون لهم تأثير فيها، من غير أن يرتقي ذلك التأثير إلى درجة خلق الأفعال وإيجادها، وضعوا مصطلحاً خاصاً أطلقوا عليه لفظ «الكسب» على اعتبار أن هذا اللفظ دون الخلق، فلا مانع من أن يصدر من العباد ما لا يجعلهم شركاء لله في خلقه، فللّه الخلق وللإنسان الكسب.

ولكن ما مفهوم الكسب عندهم؟

اختلفت الأشاعرة حول مفهوم الكسب. وهذا الاختلاف ناتج عن التطور الذي حدث في هذا المذهب، ليس في هذه النقطة فحسب، ولكن في أغلب القضايا التي هي موضع اجتهاد، باعتبارها قضايا فكرية تختلف حولها وجهات النظر. ولكن يمكن حصرها في أمرين اثنين:

الأول: نسبة قدْر من القدرة للعبد تتمثل في اختياره للفعل، وفي كونه محلاً له.

الثاني: الفرق بين الاكتساب الذي تمثله تلك القدرة الحادثة، وبين الخلق الذي تمثله القدرة القديمة. وعلى هذا فلا تماثل بين الخلق والاكتساب. فالخلق يعني انفراد الله ـ تعالى ـ بالقدرة، أما الكسب فلا يعني أن لقدرة العبد استقلالاً.

ولقد عرَّف «الأشعري» الكسب بأنه: عبارة عن مقارنة الفعل لقدرة العبد وإرادته، من غير أن يكون منه تأثير، أو مدخل في وجوده سوى كونه محلاً له[21].

ولقد أدرك الأشاعرة ـ من بعد الأشعري ـ أن هذا المفهوم للكسب يفضي إلى الجبر، فأخذوا يتوسعون في مفهوم الكسب وإتاحة مجال لقدرة العبد وإرادته في الفعل:

1 ـ ذهب «القاضي أبو بكر الباقلاني» إلى أن قدرة الله مؤثرة في أصل الفعل، وقدرة العبد في وصفه، أعني كونه طاعة أو معصية، فهذا التأثير هو المراد

(21) انظر شرح المواقف، للشريف الجرجاني، 8/ 146.

من الكسب المعزو إليهم، كما في لطم اليتيم تأديباً أو إيذاء، فإن ذات اللطم واقعة بقدرة الله، وتأثيره، وكونه طاعة على الأول، ومعصية على الثاني بقدرة العبد وتأثيره[22].

2 ـ أن فعل الإنسان واقع بمجموع القدرتين، أعني قدرة الله وقدرة العبد، وجوزوا اجتماع المؤثرين على فعل واحد من جهتين مختلفتين، وهذا القول قال به «أبو إسحاق الإسفراييني» ومال إليه «أبو حامد الغزالي» حيث يقول: وإنما الحق إثبات القدرتين على فعل واحد، والقول بمقدور منسوب إلى قادرين، فلا يبقى إلا استبعاد توارد القدرتين على فعل واحد، وهذا إنما يبعد إذا كان تعلق القدرتين على وجه واحد، فإن اختلفت القدرتان، واختلف وجه تعلقهما، فتوارد التعلقين على شيء واحد غير محال[23].

ثم جاء «إمام الحرمين» فتقدم خطوة أخرى، وأثبت تأثيراً حقيقياً للقدرة الحادثة في الفعل المكتسب، ولن يقدح في ذلك اعتبارها مستقلة عن الفاعلية الإلهية، حيث يوضح «الجويني» أن ذلك لا يجعلها مستقلة تماماً، كما أنها ليست مستقلة ابتداء، أي ليست موجودة بذاتها.

وباعتبارها مخلوقة ومعلولة ومتأثرة بغيرها، وضمن حلقة من سلسلة العلل والمعلولات، التي تنتهي إلى القدرة الإلهية في النهاية، باعتبارها ذات الفاعلية المطلقة، التي تخلق لكل الفاعليات إمكانيات هذا التأثير وتمدها بها.

يقول «الجويني»: قدرة العبد مخلوقة ـ باتفاق القائلين ـ بالصانع؛ والفعل المقدور بالقدرة الحادثة واقع بها قطعاً، ولكنه يضاف إلى الله ـ سبحانه ـ تقديراً وخلقاً... وقد ملَّك الله العبدَ اختياراً يصرِّف به القدرة. وإذ وقع بالقدرة شيء آل الواقع إلى حكم الله، من حيث إنه وقع بفعل الله تعالى[24].

---

(22) المرجع السابق، 8/ 147.

(23) انظر الاقتصاد في الاعتقاد، لأبي حامد الغزالي ص58 ـ 59. مصطفى البابي الحلبي وأولاده. بمصر. وانظر أيضاً: شرح المواقف، 8/ 147.

(24) العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، للجويني، ص47 ـ 48. تحقيق وتعليق: محمد زاهد الكوثري. الناشر: المكتبة الأزهرية للتراث، 1412هـ 1992م.

وهذه محاولة ثانية من الأشاعرة لصد هجوم المعتزلة، وتعديل في المذهب الكسبي تبدو فيه محاولة التوفيق بين إثبات القدرة الحادثة المؤثرة، وبين شمول القدرة الإلهية المطلقة.

ولذلك فقد أرخ «الشهرستاني» لهذه المحاولة عند «الجويني» بقوله: أما نفي هذه القدرة والاستطاعة، فمما يأباه العقل والحس، وأما إثبات قدرة لا أثر لها بوجه، فهو كنفي القدرة أصلاً، وأما إثبات تأثير لا يفعل، فهو كنفي التأثير، خصوصاً والأحوال على أصل المعتزلة لا توصف بالوجود والعدم.. فلا بد إذن من نسبة فعل العبد إلى قدرته حقيقة، لا على وجه الإحداث والخلق. فإن الخلق يعني استقلال إيجاده من العدم، والإنسان كما يحس بنفسه الاقتدار، يحسب بنفسه ـ أيضاً ـ عدم الاستقلال...[25].

وهذه الإضافات التي أضافها الأشاعرة لمفهوم الكسب ودوره، هي محاولة لتقريب معنى الكسب، ـ الذي أصبح مضرب المثل للشيء الغامض، فيقولون: أدق من كسب الأشعري، ـ من الأذهان، إلى جانب أنه بحث عن إيجاد سبب يربط الإنسان بفعله الاختياري يخرجهم من شَرَكَ الوقوع في الجبر.

وهكذا انتهى الكسب الأشعري إلى الحالة الوسط التي دل عليها القرآن والسنة، حيث يثبت القرآن للإنسان فاعليته، ولكنها ليست فاعلية خالقة مبدعة، بل هي فاعلية كاسبة مؤثرة في الصفة الخُلُقية للفعل المخلوق مجرداً عن الخير والشر. وذلك حين تتلبس الإرادة البشرية بهذا الفعل، ويصبح الفعل ـ حسب قصد الفاعل واختياره ـ حسناً أو قبيحاً[26].

ب ـ **الماتريدية**: وهم لا يختلفون كثيراً عن الأشاعرة، وإذا كان مذهب

---

(25) الملل والنحل، عبد الكريم الشهرستاني. تخريج: محمد بن فتح الله بدران، 1/90. الطبعة الثانية. الناشر: مكتبة الأنجلو المصرية.

(26) القضاء والقدر في الإسلام، للدكتور فاروق الدسوقي 2/342. دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع. الإسكندرية.

الأشاعرة وسطاً بين الجبر والاختيار، فإن الماتريدية تقوم أيضا على هذه الوسطية، فأفعال العباد عندهم مخلوقة لله ـ تعالى ـ ولا خلاف لجمهورهم فيه مع الأشاعرة، ولا في وجود قدرة للعباد من غير أن يكون لها تأثير. غير أنهم خالفوا الأشاعرة في أمرين: الأول في مفهوم القضاء والقدر، فالقضاء عندهم هو: إيجاد الله للأشياء مع الإحكام والإتقان طبقاً لما علم.

والقدر: علمه بالأشياء أزلاً على ما هي عليه فيما لا يزال. فالقدر عندهم قديم والقضاء حادث، لأن الإيجاد من صفات الأفعال[27]. عكس ما عليه الأشاعرة كما تقدم.

الثاني: أن الأشاعرة لا يفرقون بين قدرة العبد وإرادته، من حيث أنهما مخلوقان لله ـ تعالى ـ. أما الإرادة عند الماتريدية فلها معنيان: الإرادة الكلية، وهي مخلوقة لله تعالى. أما الإرادة الجزئية للعباد، فغير مخلوقة، وأمرها بأيديهم، وهي ما يملكونه من أفعالهم المنسوبة إليهم، ومدار تكليفهم بها، ومسؤوليتهم عنها.

ويعرِّفون الإرادة الكلية بأنها: معنى يوجب اختصاص المفعول بوجه دون وجه، إذ لولا الإرادة لوقعت المفعولات كلها في وقت واحد على هيئة واحدة، وصفة واحدة. خصوصاً عند تجانس المفعولات. إذا خرجت على الترادف والتوالي، وعلى النظام والاتساق، وعلى الهيئات المختلفة والصفات المتباينة على حسب ما تقتضيه الحكمة البالغة، كان ذلك دليلاً على اتصاف الفاعل بالإرادة[28].

أما الإرادة الجزئية: فقد فسروها بتعلق تلك الصفة بجانب معين، فهي عبارة عن صرف الإرادة الكلية، واستعمالها في جانب مخصوص.

وهذه الإرادة صادرة من العباد، وهي ليست موجودة ولا معدومة، فهي

---

(27) تقريب العقائد النسفية، طاهر عبد المجيد، ص82.

(28) تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي 1/ 374.

من قبيل الحال المتوسط، فلا يتضمن صدورها منهم معنى الخلق والإيجاد، إذ الخلق يتعلق بالموجود[29].

وهذا المفهوم للإرادة الجزئية لا يخل بقاعدة نفي خالق غير الله عند الماتريدية. ولكن الواقع أن هذا التفسير للإرادة الجزئية يمثل ـ في نظري ـ نقطة الضعف عند الماتريدية، لأن وصف الإرادة الجزئية بأنها ليست موجودة ولا معدومة يؤدي إلى أمرين ليس أحدهما أولى بالبطلان من الآخر، لأنهما يؤديان: إما لاجتماع الضدين، فتكون الإرادة الجزئية موجودة معدومة، وهذا بدهيّ البطلان.

وإما أن تكون الإرادة الجزئية لا وجود لها إلا في الخيال والوهم فلا يصبح لها تأثير، ويؤول الأمر إلى الجبر.

وغني عن البيان أنه في حال وجودها وتأثيرها صار من الضروري القول بحرية الإرادة. وهذا هو الأقرب، لأن الأمور الجزئية هي الموجودة والمتحققة في الخارج، والأمر الكلي هو المفهوم المنتزع من تلك الجزئيات، التي هي أفراده المتحققة فلا وجود له إلا في الذهن.

ثالثاً: تعقيب على هذه الآراء:

بعد هذا العرض السريع لرأي أهل السنة ـ أشاعرة وماتريدية ـ نأتي إلى سؤال مهم وهو: هل استطاع مذهب الوسطية أن يحدد مفهوم الاختيار عند الإنسان بحيث يخرجه من مفهوم الجبر؟ وهل هذا المفهوم لا يؤدي في النهاية إلى الوقوع في مذهب المعتزلة، القائل بحرية الإرادة الإنسانية؟ والجواب: إن الأشاعرة لكي يخرجوا من الفكر الاعتزالي، لجأوا إلى القول: بأن أفعال العباد خيرها وشرها مخلوقة لله ـ تعالى ـ وليس للعبد فيها سوى الكسب، وهذا الاستثناء عند الأشاعرة هو محاولة للهروب من الوقوع في الجبر المطلق.

---

(29) موقف البشر تحت سلطان القدر، مصطفى صبري، ص57 وما بعدها.

ولكن مفهوم الكسب ـ كما تقدمت الإشارة إليه ـ يؤدي لا محالة ـ من الناحية العقلية ـ إلى الجبر، فليس ترتب خلق الله للأفعال على كسب العبد إلا ترتباً عادياً، مهما اطرد، لأنه قد يتخلف. أضف إلى ذلك غموض مفهوم الكسب عندهم، ما دفع بأكبر المتحمسين[30] لهذا الاتجاه إلى القول بأن الجبر لا ضرر فيه ما لم يؤد إلى إسقاط التكاليف.

وبالنظر إلى أن فعله وإرادته للفعل مخلوقان لله ـ كما تقول الأشاعرة ـ لزم أن يكون الإنسان مضطراً فيهما جميعاً، وإن كان اضطراراً بالواسطة، بمعنى أن الأفعال نفسها اختيارية، وإنما يسري إليها الاضطرار بواسطة أن الاختيار الذي تستند إليه اضطراري، وهو ما يسمى «بالجبر المتوسط»

وجدير بالاهتمام أن انتهاء مذهب الأشاعرة إلى الجبر ليس هو الجبر المطلق الذي نادت به الجبرية، لأنهم يعترفون بأن الإنسان يجد في نفسه القدرة على بعض الأفعال، بل إنهم يرونه أمراً بدهياً لا يمكن إنكاره، وإن لم يكن لهذه القدرة تأثير في الإيجاد والإعدام.

فهم يوافقون المعتزلة على القول: ببداهة قدرة الإنسان، وإن كانوا لا يوافقونهم على بداهة تأثيرها[31].

أما الماتريدية، فإنها لكي لا تقع في الجبر. أثبتت للإنسان إرادة جزئية. فكسب العباد عبارة عن توجه إرادتهم الجزئية إلى الفعل، وهي صادرة من العباد، وهذا الاتجاه ـ عند الماتريدية ـ وإن كان قد أبعدهم عن الجبر إلا أنهم انتهوا إلى مذهب القائلين بحرية الإرادة الإنسانية وهم المعتزلة. ذلك أن الإرادة

---

(30) الشيخ مصطفى صبري، موقف البشر من سلطان القدر ص166. وقد رجح مذهب الأشعرية في هذا الموضوع، ولكنه بنى اختياره على علة ـ في رأيي ـ واهية، وهو كونه أغمض المذاهب فهو يتناسب مع موضوع القدر باعتباره أشد المسائل غموضاً، إلى جانب أن القدر سر من أسرار الله، فأي مذهب يتناسب مع غموضها، فهو أنسب بذات المسألة، وأقربها إلى الواقع، وأي مذهب ينبيء عن بساطة الأمر وسهولته في الفهم، فهو أبعد عن الحقيقة. انظر: موقف البشر من سلطان القدر. ص58.

(31) موقف البشر من سلطان القدر ص174.

الجزئية من قبيل الأعراض، وهي موجودة، وإن ادعوا أنها من قبيل الأحوال. وكونه تعالى خالق الجواهر والأعراض بأجمعها مما أطبق عليه المتكلمون سوى المعتزلة المخالفين في أفعال العباد. وعليه فإن القول بصدور الإرادة الجزئية عن الإنسان، وهي العزم والقصد إلى الفعل الذي يوجده الله، ويجريه على يد العبد عقب ذلك التوجه هو اعتراف ضمني بحرية الإرادة عند الإنسان.

يقول «أبو المعين النسفي» ـ مصوراً مذهب الماتريدية ـ: ونحن نقول: إن الله ـ تعالى ـ خلق العالم، وجعل ما ليس بسواد، ولا بياض، ولا جوهر، ولا عرض، ولا موجود، سواداً وبياضاً، وجوهراً وعرضاً، وموجوداً. ثم ما كان من ذلك: أفعال العباد، فوجوده، وشيئيته متعلقة بقدرة الله ـ تعالى ـ وكونه حركة وسكوناً، وطاعة ومعصية متعلقة بقدرة العبد.

بل إنه لا يجد بداً من التسليم بمذهب الاختيار. فيقول: وعندهم (أي المعتزلة) لا تتعلق شيئيته بقدرة أحد، ووجوده ليس بمعنى وراء الشيئية، فينبغي أن لا تتعلق قدرة العبد به، فلم يمكنهم تعليق قدرة العبد به إلا بقدر ما قلنا. فإذن قلنا بمثل ما قالوا، ولم يبق بيننا خلاف إلا في العبارة، فإنهم سموا ذلك: خلقاً واختراعاً، ونحن سميناه كسباً[32].

ومن هنا فإن القول بوجود إرادة جزئية للإنسان، يؤدي لا محالة إلى مذهب الاعتزال. بل إن البعض[33] يرى بأن مذهب الماتريدية: أبعد مدى، وأشد تقدماً من مذهب المعتزلة في مخالفة الجبر، واعتبار العباد حاكمين في أفعالهم متصرفين فيها كما شاءوا، لأن الإنسان وإن كان موجداً أفعاله وإرادته على مذهب المعتزلة، إلا أن لكون أفعاله تابعة لإرادته، وإرادته تابعة للداعية التي لا يوجدها الإنسان بل يخلقها الله، فيدخل الجبر في هذا المذهب من مبدأ الأمر، ولا يدخل في مذهب الماتريدية، لأن الإنسان على مذهبهم يتصرف في مبادىء أفعاله باستقلال تام، وإن كانت أفعاله نفسها مخلوقة لله ـ تعالى ـ.

---

(32) تبصرة الأدلة في أصول الدين، 2/ 655.

(33) انظر: موقف البشر من سلطان القدر ص145.

وكل هذا يدل على مجاوزة الحد الوسط بين الجبر والاختيار الذي هو ميزان الاعتدال في هذه المسألة. ولعل دراسة القضاء والقدر في جانبه العملي هو الجدير بالاهتمام وهو الربط بين مفهوم القدر، وموضوع التوكل من جهة، وقضية الابتلاء والاختبار من جهة أخرى.

وهذا المنهج هو الذي سار عليه الصحابة والتابعون، واعتنقه عدد غير قليل من أهل الأثر والحديث، ولاذوا به حين اختلط المسلمون بغيرهم، وتأثروا بالثقافات الأخرى، واضطروا لمعالجة مسائل العقيدة بأسلوب فلسفي، وعلى نحو من التفكير العقلي.

فهم يعتقدون أن للعقل نقطة يجب أن يقف عندها، فإذا تجاوزها أمكن أن يحيد عن جادة الصواب، لأنه لا يستطيع أن يصل إلى كل الحقائق، وإلا لما كان هناك حاجة إلى إرسال الرسل.

ومعلوم أن علمنا بالأشياء ناقص حتى المحسوسات منها، ولا يمكن أن نصل إلى الحقيقة المطلقة في أي شيء مما علمناه، فهو علم مقصور على الظواهر، واقف عند حد محدود منها، ولا بد أن يبقى وراء علمنا شيء كثير يستأثر به العلم الإلهي[34] ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلۡعِلۡمِ إِلَّا قَلِيلٗا﴾[35].

ومن ثم وجب التسليم، والانقياد في المسائل التي لا يمكن أن نصل إليها بعقولنا، لأن البحث فيها لا يأتي بالثمرة المرجوة منه، بل ربما أدى إلى آراء متناقضة ومتضاربة. ومن هنا فإن أسلم الطرق هو التسليم بما جاء في الكتاب والسنة حول موضوع القضاء والقدر، ولا نطلق العنان للعقل، حتى لا يجنح بعيداً عن طريق السلامة.

ويجب أن ننطلق في الحديث عن قدرة العبد من النصوص القرآنية، ولعل الآيات الواردة في سورة «الواقعة» تلقي الضوء على هذا الموضوع. قال تعالى:

---

(34) مفاهيم إسلامية، مقالات وفتاوى للشيخ يوسف الدجوي، 1/ 121.

(35) سورة الإسراء، الآية: 85.

﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تُمْنُونَ (58) ءَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلْخَٰلِقُونَ (59) نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمُ ٱلْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ (60)﴾[36].

فهذه الآيات تحدد لنا وظيفة الإنسان في هذا الكون، وهو أنه أحد الأسباب التي تقع بها الأشياء، فالإرادة الإنسانية هي بعض الأسباب المؤثرة في سير الحوادث في هذا الوجود، فإن كل واحد منا يعتقد اعتقاداً راسخاً أن له أثراً أو دوراً في كثير من الأشياء، فنحن نعمل، ونعتقد أننا فاعلون لا منفعلون.

فليس الإنسان مجبراً ولا آلة صماء.. ولكن لا غنى له عن قدرة الله ـ تعالى ـ فإن علم الإنسان قاصر، وقدرته قاصرة، ولا سلطان له على الأمور الخارجية، فهو مقيد بالقوانين الإلهية، التي منحها الله لكل مخلوق، فالاستقلال التام يتطلب القدرة القاهرة لكل النواميس، والعلم المحيط بكل شيء[37].

والكسل عما وضعه الله من السنن احتجاجاً بالقدر جهل بما يقتضيه اعتقاد القدر، وفهمه كما ينبغي، والتهالك على الأسباب بدون اعتماد على خالقها، وخالق مسبباتها، مالك الأمر كله ضعف في اليقين[38].

إن موضوع الأخذ في الأسباب لا ينافي القدر، بل يعضده. وقد شاءت إرادة الله أن يعطي المسلمين ـ في حياة الرسول ـ درساً عملياً في وقت عصيب: فلقد هزموا في غزوة أحد، بعد أن خالفوا أمر القائد ـ ﷺ ـ فأَخَلُّوا بأحد الأسباب المادية، التي جعلها الله موصلة إلى النصر، بل لا بد منها في أي عمل يقوم به الإنسان، ويسعى من ورائه، للوصول إلى هدف معين. فالارتباط بين السبب والمسبب أمر لا بد منه.

ولكن هذا لا يعني أن الارتباط بين الأسباب ومسبباتها، أمر ضروري لا يتخلف. بل لا بد ـ أيضاً ـ من الاعتماد على الله، والتوكل عليه، وطلب معونته، حتى يصل الإنسان إلى الهدف المنشود والغاية المرجوة.

ولعل هذا يتضح جلياً في غزوة «حنين» فقد أعد المسلمون كل وسائل

---

(36) سورة الواقعة، الآيات: 58 ـ 60.

(37) مقالات وفتاوى الشيخ يوسف الدجوي 1/120 ـ 121.

(38) فرقان القرآن بين صفات الخالق وصفات الأكوان، للشيخ سلامة القضاعي ص40.

النصر المادية: عدداً وعدة وخطة... حتى قال بعضهم: لن نهزم عن قلة، ولكنهم ولوا الأدبار في بداية المعركة ـ على الرغم من توفر وسائل النصر المادية ـ ولم ترجح كفتهم إلا بعد أن أنابوا إلى الله، واستيقظوا من غفلتهم، وعاد إليهم رشدهم، فعلموا أن العون الإلهي لا يقل أهمية عن الأسباب المادية إن لم يفقها. ﴿إِن يَنصُرْكُمُ ٱللَّهُ فَلَا غَالِبَ لَكُمْ وَإِن يَخْذُلْكُمْ فَمَن ذَا ٱلَّذِى يَنصُرُكُم مِّنۢ بَعْدِهِۦ﴾(39). ﴿وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنكُمْ شَيْـًٔا وَضَاقَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُم مُّدْبِرِينَ ثُمَّ أَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَعَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ وَأَنزَلَ جُنُودًا لَّمْ تَرَوْهَا وَعَذَّبَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ۚ وَذَٰلِكَ جَزَآءُ ٱلْكَـٰفِرِينَ﴾(40).

والابتلاء والاختبار، هو شيء جوهري وأساسي في الإيمان بالقدر. ذلك أن حدوث الابتلاء يجري على الإنسان بصورة إجبارية لا دخل له فيها، ولكنه مطالب حيال هذا الفعل الإجباري بسلوك خلقيّ معين، ينبع من إرادته واختياره، لأن الهدف من الابتلاء هو التمحيص والامتحان، فهو الدرس العملي الذي يضع الإنسان أمام قدراته الحقيقية، فهي تجربة ذاتية تنبع من داخله. والموقف الذي يتخذه الإنسان إزاء ذلك هو الذي يحدد شخصيته أمام نفسه، وأمام الآخرين، لأنه سيواجه بسلوكين متضادين وعليه أن يختار واحداً منهما:

فهو حيال الابتلاء بالآلام والشدائد عليه أن يختار: إما الصبر والرضى بقضاء الله وقدره. وهذا هو السلوك الناجح والقويم. وإما الجزع والاعتراض والسخط وذلك هو الخسران المبين.

وحيال الابتلاء بالنعم، يستطيع الإنسان أن يسلك أحد طريقين لا ثالث لهما: إما الشكر لله ظاهراً وباطناً، والقيام بأداء حق النعمة بتنفيذ ما كلفه الله به من تشريعات تجاه الفقراء والمعوزين من بني جلدته.

وإما الغرور، والبخل، ونسبة الفضل إلى نفسه كما فعل «قارون» فكانت نتيجة هذا التصرف الأحمق أن خسف الله به وبداره الأرض.

---

(39) سورة آل عمران، الآية: 160.

(40) سورة التوبة، الآيتان: 25 و26.

العقود ومعنى تكييفها الشرعي

الدكتور علاء الدين زعتري



نشأة العقود:

إن العقود لم تظهر إلا بعد الحاجة إليها، فالإنسان في القديم لم يحتج إلى العقود، لكون جميع احتياجاته متوفرة أمامه ـ لقلتها ـ لا يمنعه منها أحد.

وقد كان يقوم شخصياً بإشباع حاجاته عن طريق إنتاج ما يلزمه ويحتاج إليه؛ من الطعام واللباس والسكن.

ولما كثر عدد الأفراد، وتزايدت احتياجات الفرد، شعر الإنسان أنه بحاجة إلى مَن يستطيع تلبية رغبته من الاحتياجات التي كثرت وتعدد وتنوعت، ولم

يكن بوسعه إشباعها كلها بمفرده؛ إما لعدم قدرته على ذلك، أو لعدم رغبته في إنتاجها بنفسه.

فاندمج الفرد في إطار الجماعة الضيقة، وبدأت هذه الجماعة تتقاسم العمل فيما بينها، وصار لكل فرد منها عمل يختص به.

وبعد أن تعددت الجماعات، وكثرت الاحتياجات، وتزايدت المنتجات؛ وذلك باستقرار الإنسان وترك حياة التنقل، واشتغاله بالزراعة، حيث ارتبط بالأرض، وانخرط في سلك الجماعة الواسعة، عند ذلك صار الإنسان يفكر في الأخذ والعطاء وتبادل الحاجات(1).

فكان من الضروري التزام كل طرف بتقديم الفائض لديه وأخذ ما يلزمه، هذا الالتزام هو التعاقد بين الطرفين لتنفيذ الإرادة والرغبة في التبادل.

وتنوعت صور المبادلات، وهي في الجملة تخضع لنظرية العقد [التي تنظم حركة النشاط الاقتصادي، وتضبط أصول التعامل، وحرية التجارة، وتبادل الأعيان والمنافع](2) أي ما يسميه الاقتصاديون السلع والخدمات.

[والعقود بند أساسي في جميع الأعمال المالية، ولا سيما الأعمال المصرفية؛ لأنها تحدد الاشتراطات، ومسؤوليات كل طرف من أطراف العملية](3)، لذا، لا بد من وقفة من العقود من حيث: التعريف، والصيغة، والمحل، والأنواع، ولا سيما ما يتصل منها بالعمليات المصرفية.

---

(1) يُنظَر: ـ النقود، وظائفها الأساسية وأحكامها الشرعية، علاء الدين زعتري، دار قتيبة، دمشق سورية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى 1417هـ/ 1996م، ص133 ـ 134.

ـ ضوابط العقود في الفقه الإسلامي، د. عبد الحميد محمود البعلي، مؤسسة الشرق الدولية قطر، عمان الأردن، الطبعة الأولى 1985م، ص 9 ـ 10.

(2) الفقه الإسلامي وأدلته، أ.د. وهبة الزحيلي، دار الفكر، دمشق، سورية، تصوير 1987م عن الطبعة الثانية 1405هـ/ 1985م، 4/ 78.

(3) المصرف الإسلامي علمياً وعملياً، عبد السميع المصري، دار التضامن للطباعة، مكتبة وهبة، الطبعة الأولى 1408هـ/ 1988م، ص73.

موقف التشريع الإسلامي من العقود:

قبل الحديث عن التعريف والصيغة والأنواع، أعرض لموقف القرآن والسنة من العقود عموماً.

● لقد اشتمل القرآن الكريم على آيات تثبت مشروعية العقد، وتأمر بالوفاء به والالتزام بما اتفق عليه العاقدان.

ـ قال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوْفُواْ بِٱلْعُقُودِ﴾[4].

ـ وقال الله عز وجل: ﴿وَأَوْفُواْ بِٱلْعَهْدِ إِنَّ ٱلْعَهْدَ كَانَ مَسْـُٔولًا﴾[5].

وأضاف اللّهُ تبارك وتعالى العهدَ إلى نفسه دلالة على أهمية الوفاء به[6]، فقال عزَّ وجلَّ: ﴿وَأَوْفُواْ بِعَهْدِ ٱللَّهِ إِذَا عَٰهَدتُّمْ وَلَا تَنقُضُواْ ٱلْأَيْمَٰنَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ ٱللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا﴾[7].

* والعقود أمانة، والأمانة واجبة الأداء، يحرم جحودها وإنكارها، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّواْ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا﴾[8].

* والعقد ارتباط، وإذا التزم الإنسان بالقول فلا بُدَّ من الالتزام بالعمل والتنفيذ، وإلا وقع في غضب الله ومقته.

ـ قال عزَّ وجلَّ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ (2) كَبُرَ مَقْتًا عِندَ ٱللَّهِ أَن تَقُولُواْ مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾[9].

● وفي أحاديث رسول الله ﷺ توجيهٌ للالتزام بالعقود، والحرص على تنفيذها، إذ إنَّ خُلْفَ الوعدِ من النفاق.

---

(4) سورة المائدة، الآية: 1.

(5) سورة الإسراء، الآية: 34.

(6) ضوابط العقود في الفقه الإسلامي، د. عبد الحميد محمود البعلي، ص11.

(7) سورة النحل، الآية: 91.

(8) سورة النساء، الآية: 58.

(9) سورة الصف، الآيتان: 2 ـ 3.

ـ قال رسول الله ﷺ: «آية المنافق ثلاث إذا حدث كذب وإذا وعد أخلف وإذا اؤتمن خان»[10].

ـ وقال رسول الله ﷺ: «لاَ إِيمَانَ لِمَنْ لاَ أَمَانَةَ لَهُ وَلاَ دِينَ لِمَنْ لاَ عَهْدَ لَهُ»[11].

تعريف العقد

ـ العقد في اللغة[12]: نقيض الحَلّ، ويأتي بمعنى: العهد، ويأتي بمعنى الربط بين أطراف الشيء، وهو: اتفاق بين طرفين يلتزمُ بمقتضاه كلٌّ منهما تنفيذ ما اتفقا عليه. ويدخل المعنى اللغوي لكلمة العقد في المعنى الاصطلاحي عند الفقهاء.

ـ وللعقد عند الفقهاء معنيان[13]: عام وخاص.

أما المعنى العام فهو: كل ما عزم المرء على فعله، سواء صدر بإرادة منفردة، أم احتاج إلى إرادتين، فهو بهذا المعنى يتناول الالتزام مطلقاً.

---

(10) صحيح البخاري، ضبط وترقيم د. مصطفى البغا، مؤسسة علوم القرآن عجمان، اليمامة، دمشق، دار ابن كثير، دمشق، الطبعة الخامسة 1414هـ/ 1993م، في كتاب الإيمان (2) باب: علامة المنافق (23)، حديث رقم (33)، 1/ 21.

ـ صحيح مسلم بشرح النووي، بتحقيق وضبط عصام الصبابطي، حازم محمد، عماد عامر، دار الحديث القاهرة، الطبعة الأولى 1415هـ/ 1994م، في كتاب الإيمان (1) باب بيان خصال المنافق (25)، حديث رقم (0107 ـ 59)، 1/ 322.

(11) مسند الإمام أحمد، عن أنس بن مالك، حديث رقم (11975)، 3/ 135، وفي الطبعة الحديثة 3/ 594.

ـ صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، حديث رقم (194)، 1/ 422.

ـ صحيح ابن خزيمة، محمد ابن إسحاق، مراجعة د. محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، 1390/ هـ/ 1970م، حديث رقم (2335)، 4/ 51.

ـ سنن البيهقي الكبرى، حديث رقم (12470)، 6/ 288.

(12) يُنْظَر: لسان العرب، ابن منظور، دار إحياء التراث العربي، ومؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية 1413هـ/ 1993م، باب العين، 9/ 309 وما بعدها.

(13) يُنْظَر: ـ الفقه الإسلامي وأدلته، أ.د. وهبة الزحيلي، 4/ 80.

ـ ضوابط العقود في الفقه الإسلامي، د. عبد الحميد محمود البعلي، 27.

أما المعنى الخاص، فهو: [ارتباط إيجاب بقبول على وجه مشروع يثبت أثره في محله][14]، أو هو: [تعلُّق كلام أحد العاقدين بالآخر شرعاً على وجه يَظهر أثرُهُ في المحل][15].

ومن اللافت للنظر في تعريف العقد عند الفقهاء قولهم: «شرعاً» لإخراج الارتباط بين المتعاقدين على وجه غير مشروع، كارتباط المتعاقدين بعقد ـ ربا ـ أخذ زيادة بدون عوض، ولا بُدَّ من التأكد في العقود المالية المصرفية أن تكون مشروعة.

ـ والعقد عند رجال القانون، هو: [توافق إرادتين على إحداث أثر قانوني من إنشاء التزام أو نقله، أو تعديله، أو إنهائه][16].

و[يتم العقد بمجرد أن يتبادل الطرفان التعبير عن إرادتين متطابقتين، مع مراعاة ما يقرره القانون فوق ذلك من أوضاع معينة لانعقاد العقد][17].

* والفارق بين التعريفين الفقهي والقانوني: أن التعريف الفقهي يؤكد الارتباط الذي يعتد الشارع به وليس مجرد اتفاق الإرادتين، إذ قد يحصل اتفاق بين إرادتين على شيء يحرمه الشارع، وبذلك يكون تعريف العقد عند القانونيين غير مانع من دخول العقد الباطل فيه[18].

---

(14) المادة رقم (103 و104) من مجلة الأحكام العدلية، مطبعة شعاركو، الطبعة الخامسة، 1388هـ/ 1968م.

(15) شرح العناية على الهداية، أكمل الدين محمد بن محمود البابرتي، بهامش فتح القدير، المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق مصر، الناشر دار صادر بيروت، الطبعة الأولى 1316هـ، 5/ 74.

(16) الوسيط في شرح القانون المدني، نظرية الالتزام، د. عبد الرزاق السنهوري، دار النهضة العربية، القاهرة، الطبعة الثانية 1964م، الفقرة 36، 1/ 149.

(17) المادة رقم (92). القانون المدني ـ السوري ـ، الصادر بالمرسوم التشريعي رقم 84 تاريخ 18/ أيار/ 1949م، وتعديلاته، معدلاً ومضبوطاً على الأصل، إعداد وتنسيق ممدوح عطري، مساعد قضائي سابقاً، مؤسسة النوري، 1997م، ص22.

(18) ينظر: المدخل الفقهي العام، الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، مصطفى أحمد الزرقا، مطابع ألف باء الأديب، دمشق، الناشر دار الفكر، الطبعة التاسعة، 1967م، 1968م، الفقرة رقم (134)، 1/ 294 ـ 295.

وهذا ما لا ينبغي الوقوف عنده، إذ لا بد أن يكون التعريف جامعاً مانعاً، وهو تعريف الفقهاء للعقد، فالعقد المعتبر في الإسلام هو العقد المشروع الذي ينضم للنظام العام الذي وضعه الشارع ليسير عليه الناس، وما على الأفراد إلا التقيد التام بأحكام الشرع الذي نظّم لهم العقود[19].

* في تعريف العقد مرّ قول الفقهاء: [إرادة منفردة]، و[إرادتين]، وهذا يعني: أن الإرادة الواحدة قد تستقل بإنشاء التزام وعقد، ولا يقتصر هذا على النية فحسب، بل قد يكون هذا الالتزام مالياً، ومن أمثلة الالتزام بإرادة واحدة في الفقه الإسلامي: الجعالة[20] والوقف[21] والإبراء[22]، والوصية[23]، واليمين[24]، والكفالة[25] غير أن الأصل في العقود أن يكون العاقد متعدداً، أي ينشأ العقد بإيجاب وقبول يُعَبِّر كل واحد من الموجِب والقابل عن إرادته في تنفيذ مقتضيات العقد.

---

(19) يُنْظَر: الفقه الإسلامي وأدلته، أ.د. وهبة الزحيلي، 4/82.

(20) هي: التزام عوض متقوم على معين أو مجهول عَسُر عمله. يُنْظَر: النقود، وظائفها الأساسية وأحكامها الشرعية، علاء الدين زعتري، ص155 ـ 256.

(21) هو: حبس مال يمكن الانتفاع به مع بقاء عينه، بقطع التصرف في رقبته، على مصرف مباح. القاموس الفقهي لغة واصطلاحاً، سعدي أبو جيب، دار الفكر، دمشق سورية، الطبعة الثانية 408هـ/ 1988م، ص386.

(22) هو: إسقاط الحق عن الذمة. القاموس الفقهي، سعدي أبو جيب، ص35.

(23) هي: عقد يوجب حقاً في ثلث مال عاقده، يلزم بموته. القاموس الفقهي، سعدي أبو جيب، ص382.

(24) هو: عقد قوي به عزم الحالف على الفعل، أو الترك. القاموس الفقهي، سعدي أبو جيب، ص395.

(25) هي: ضم ذمة الكفيل إلى ذمة الأصيل في المطالبة مطلقاً: بنفس، أو دين، أو بعين. القاموس الفقهي، سعدي أبو جيب، ص322.

* والكفالة أحد العقود التي تجريها المصارف في إصدارها خطاب الضمان لتكفل أحد المتعاملين معها، وهي على قول جمهور الفقهاء تكون مطلقة، وقال فقهاء الحنفية: الكفالة لا تكون إلا في المطالبة بالدين. ينظر: الفقه الإسلامي وأدلته، أ.د. وهبة الزحيلي، 4/87.

هل الوعد عقد أو لا؟

قد يحصل بين الناس شيء من الالتزام الأدبي في إنشاء عقد في المستقبل، فهل هذا العهد والالتزام الضمني يجب الوفاء به أو لا؟.

يشير الفقهاء[26] إلى أن العقد يلزم الوفاء به ديانةً وقضاءً[27]، لقوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوْفُواْ بِٱلْعُقُودِ﴾[28]، وقوله عزَّ وجلَّ ﴿وَأَوْفُواْ بِٱلْعَهْدِ إِنَّ ٱلْعَهْدَ كَانَ مَسْـُٔولًا﴾[29].

أما الوعد فلا يلزم الوفاء به قضاء، بل الوفاءبه مندوب إليه ديانة، هذا مذهب جمهور الفقهاء ـ خلافاً لفقهاء المالكية.

دليل جمهور الفقهاء: أنّ الالتزام بالعهد من مكارم الأخلاق، وإن الخُلف بالعهد من صفات المنافقين، قال رسول الله ﷺ: «**آيَةُ الْمُنَافِقِ ثَلَاثٌ إِذَا حَدَّثَ كَذَبَ وَإِذَا وَعَدَ أَخْلَفَ وَإِذَا اؤْتُمِنَ خَانَ**»[30].

وحذّر القرآن الكريم المؤمنين من الوقوع في الخلف بالعهد، قال الله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ ۝٢ كَبُرَ مَقْتًا عِندَ ٱللَّهِ أَن تَقُولُواْ مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾[31].

---

(26) يمكن معرفة رأي رجال القانون بقراءة:

ـ نظرية العقد، شرح القانون المدني، النظرية العامة للالتزامات، د. عبد الرزاق أحمد السنهوري، دكتوراه في العلوم القانونية والاقتصادية والسياسية، نشر المجمع العلمي العربي الإسلامي، بيروت، لبنان، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، د.ت، الفقرة 259 ـ 266، ص262 ـ 270.

ـ الوسيط، نظرية الالتزام، د. عبد الرزاق السنهوري، الفقرة 132 ـ 139، 1/ 266 ـ 276.

(27) يُنظَر: العقود المسماة، البيع، المقايضة، الإيجار، القانون المدني المقارن بالفقه الإسلامي، أ.د. محمد الزحيلي، الأستاذ بكلية الشريعة، جامعة دمشق، منشورات جامعة دمشق، الطبعة الرابعة، 1414هـ ـ 1415هـ/ 1993م ـ 1994م، ص13.

(28) سورة المائدة، الآية: 1.

(29) سورة الإسراء، الآية: 34.

(30) سبق تخريجه في ص3 من هذا البحث.

(31) سورة الصف، الآيتان: 2 ـ 3.

غير أن الالتزام الأدبي بالعقد، صار لزاماً أن يأخذ قوة في الوفاء به، وبخاصة في المعاملات المالية المعاصرة، ومن الواجب أن يعمل الفقهاء على اختيار الفتوى القاضية بجعل الوفاء بالعهد لازماً قضاءً وديانةً؛ حفاظاً على أموال الناس ومحافظة على القيم الإسلامية النبيلة.

وهذا الذي أرى الفتوى به، قد أشار إليه بعض الفقهاء في السابق، حتى في عهد التابعين، فهذا ابن شبرمة(32) يشير إلى إلزام الواعد وإجباره على الوفاء بوعده قضاءً، وذكر ابن حزم(33) والقرافي(34) أن فقهاء المالكية يُلزِمون الواعد بوعده إذا أدخل الموعود له بكلفة، أو كان الوعد مقروناً بذكر السبب(35).

واختار فقهاء الحنفية هذا القول إذا كان الوعد مُعَلَّقاً، فالقاعدة الفقهية لديهم: [المواعيد بصورة التعاليق تكون لازمة](36).

---

(32) هو عبد اللّه بن شبرمة الضبي القاضي، الفقيه، كان عفيفاً، صارماً، عاقلاً، شاعراً جواداً، توفي سنة 144هـ. شذرات الذهب في أخبار مَن ذهب، أبو الفلاح عبد الحي بن العماد الحنبلي، دار المسيرة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية 1399هـ/ 1979م، 1/ 215 ـ 216.

(33) علي بن أحمد، أبو محمد، عالم الأندلس في عصره، أحد أئمة الإسلام، ولد بقرطبة سنة (384هـ = 994م)، وتوفي في بادية لبلة ـ من بلاد الأندلس ـ سنة (456هـ = 1064م). يُنْظَر: الأعلام، الزركلي، 4/ 254.

(34) أحمد بن إدريس، شهاب الدين الصنهاجي القرافي: من علماء المالكية، مصري المولد والمنشأ والوفاة، توفي في جمادى الآخرة سنة 684هـ، له مصنفات جليلة في الفقه والأصول. شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، محمد بن محمد مخلوف، دار الفكر، د.ت، رقم الترجمة (627)، ص188 ـ 189.

(35) يُنْظَر: ـ المحلى بالآثار، الإمام علي بن أحمد بن حزم الأندلسي، تحقيق الدكتور عبد الغفار سليمان البنداري، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د.ت، مسألة رقم 1126، 6/ 278.

ـ أنوار البروق في أنواء الفروق، أحمد بن إدريس الصنهاجي المشهور بالقرافي، المطبعة الأميرية ببولاق مصر، 1345هـ، 4/ 24 ـ 25.

(36) المادة (84) من مجلة الأحكام العدلية. درر الحُكَّام شرح مجلة الأحكام، علي حيدر، الرئيس الأول لمحكمة التميز وأمين الفتيا ووزير العدلية في الدولة العثمانية ومدرّس مجلة الأحكام العدلية بمدرسة الحقوق بالأستانة، تعريب المحامي فهمي الحسيني، دار الجيل، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1411هـ/ 1991م، ص87.

ويُلاحظ أن القوانين الوضعية تتفق مع القول بإلزام الواعد بالوفاء، بالعقد أو بالعلم[37].

صيغة العقد

هي: التعبير الدَّال على إرادة المتعاقدين لإنشاء العقد وإبرامه، ويسمى هذه التعبير: إيجاباً وقبولاً[38].

والأصل[39] في العقود اتفاق الإرادتين، وتراضي المتعاقدين، وليست الألفاظ إلا ترجمة عن ذلك الاتفاق والتراضي، وقد أوجب الفقه الإسلامي ظهور الإرادتين بشكل واضح بيِّن، لا شك فيه؛ حفاظاً على الأموال والأعمال.

ولا بد من أن تتوفر في الإيجاب والقبول ثلاثة أمور أساسية:

ـ وضوح المعنى.

ـ توافق الإيجاب والقبول.

ـ جزم الإرادتين.

وسأكتفي بتفصيل الأمر الأول ـ وضوح المعنى ـ؛ لكون الأمرين الأخيرين مما لا شك فيهما في العقود حتى تستقيم، أما وضوح المعنى فكيف يكون؟

إن التعبير عن إرادة المتعاقدين، يكون أصلاً باللفظ أو بالقول، يقول الشاعر:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

---

(37) يُنظَر: الفقه الإسلامي وأدلته، أ.د. وهبة الزحيلي، 4/ 91.

(38) يُنظَر: ـ المدخل الفقهي العام، مصطفى أحمد الزرقا، 1/ 1292، الفقرة رقم (133).

ـ نظرية العقد، د. عبد الرزاق السنهوري، ص237.

(39) ينظر: ـ المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي وقواعد الملكية والعقود فيه، محمد مصطفى شلبي، رئيس قسم الشريعة الإسلامية بجامعتي الإسكندرية وبيروت العربية، دار النهضة العربية، 1401هـ/ 1981م، ص440.

ـ المدخل الفقهي العام، مصطفى أحمد الزرقا، 1/ 318، الفقرة رقم (151).

ويمكن أن يقوم مقام اللفظ ـ اللسان ـ، أي تصرف يدل على الإرادة، سواء كان بالعمل أو بالإشارة أو بالكتابة.

أما بدون صيغة للعقد أو دلالة على الإرادة فلا يتم العقد، وقد نصت مجلة الأحكام العدلية (المادتان 173 ـ 174)[40]، والقانون المدني السوري المادة رقم (93/ 1) على انعقاد العقد بأي صيغة تدل عرفاً أو لغة على إنشاء العقد، سواء بالقول أو بالفعل أو بالإشارة أو بالكتابة[41].

واللفظ، هو الأداة الطبيعية الأصلية في التعبير عن الإرادة الخفية؛ لسهولته وقوة دلالته ووضوحه، ولا يشترط فيه لغة معينة، إذ إن أي لغة يفهمها المتعاقدان تكون كافية لإتمام العقد، كذا لا يشترط فيه عبارة خاصة، ولا لفظ معين[42].

وقد ينعقد العقد بدون قول أو لفظ، وإنما بفعل يرصد من أحد المتعاقدين، أو من كليهما، ويسمى هذا في الفقه: العقد بالمعاطاة[43] وهو جائز عند جمهور الفقهاء[44] ....

(40) درر الحكام شرح مجلة الأحكام، علي حيدر، 1/ 141 وما بعدها.

(41) القانون المدني، إعداد ممدوح عطري، ص22.

(42) ينظر: الفقه الإسلامي وأدلته، أ.د. وهبة الزحيلي، 4/ 95.

وقد نصت المادة (168) من مجلة الأحكام العدلية على ما يأتي [الإيجاب والقبول في البيع عبارة عن كل لفظين مستعملين لإنشاء البيع في عرف البلدة]. درر الحكام شرح مجلة الأحكام، علي حيدر، 1/ 137.

(43) نصت المادة (175) من مجلة الأحكام العدلية على ما يأتي: [حيث إن المقصد الأصلي من الإيجاب والقبول هو تراضي الطرفين، فينعقد البيع بالمبادلة الفعلية الدالة على التراضي، ويسمى هذا بيع التعاطي]. درر الحكام شرح مجلة الأحكام، علي حيدر، 1/ 143.

(44) ينظر: ـ ـ بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1402هـ/ 1982م، 5/ 134.

ـ شرح فتح القدير، مع شرح العناية على الهداية، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي، المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق مصر، الطبعة الأولى 1316هـ، الناشر دار صادر، 5/ 77.

ـ رد المحتار على الدر المختار، (حاشية ابن عابدين)، علاء الدين أمين بن عمر بن عابدين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت، 4/ 11.
=

غير فقهاء الشافعية[45]، وقد اتفق القانون المدني السوري المادة رقم (93/ 1)[46] مع رأي جمهور الفقهاء.

والتعاقد بالإشارة فيه تفصيل[47]، فالإشارة إما أن تكون من ناطق أو من أخرس، فإذا كان العاقد قادراً على النطق فلا ينعقد العقد بإشارته، فالإشارة لا تكون مفيدة لليقين قطعاً ولا يلجأ إليها إلا عند الضرورة، مع أن فقهاء المالكية[48] وفقهاء الحنابلة[49] أجازوا التعبير عن الإرادة العقدية من الناطق بالإشارة المفهمة، ووافق القانون المدني السوري المادي رقم (93/ 1)[50] على انعقاد العقد بالإشارة المتداولة عرفاً، ولو كانت من الناطق.

وإذا كان العاقد عاجزاً عن النطق كالأخرس ومعتقل اللسان، فإن كان يحسن الكتابة فلا بد منها؛ لأن الكتابة أبلغ في الدلالة على الإرادة، وأبعد عن الاحتمال من الإشارة، فيلجأ إليها، أما إذا كان لا يحسن الكتابة، وله إشارة مفهمة فتقوم إشارته مقام النطق باللسان باتفاق الفقهاء للضرورة، وفي مجلة

= ـ حاشية الدسوقي الشرح الكبير، محمد عرفة الدسوقي، دار إحياء الكتب العربية، د.ت، 3/ 3.

ـ المهذب في فقه الإمام الشافعي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي الفيروز آبادي الشيرازي، طبع بمطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه بمصر، 1/ 257.

ـ المغني على مختصر أبي القاسم الخرقي، أبو محمد بن قدامة المقدسي، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، السعودية، 1401هـ/ 1981م، 3/ 561.

(45) هذا في الأصل، واختار النووي وجماعة من الشافعية [منهم المتولي والبغوي الانعقاد بالمعاطاة في كل ما يعده الناس بيعاً، لأنه لم يثبت اشتراط لفظ، فيرجع للعرف كسائر الألفاظ المطلقة، وبعضهم كابن سريج والروياني خصص جواز بيع المعاطاة بالمحقرات]. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، محمد الخطيب الشربيني، دار الفكر، د.ت، 2/ 3.

(46) القانون المدني، إعداد ممدوح عطري، ص22.

(47) ينظر: ـ موسوعة الفقه الإسلامي، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، مصر، الجزء العاشر، 1393هـ، مادة: إشارة، بحث: إشارة في البيع 48 ـ 53.

ـ ضوابط العقد في الفقه الإسلامي، د. عبد الحميد محمود البعلي، 58 وما بعدها.

(48) ينظر؛ حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، 3/ 3.

(49) ينظر: المغني، ابن قدامة 3/ 561 ـ 562.

(50) القانون المدني، إعداد ممدوح عطري، ص22.

الأحكام العدلية: (الإشارات المعهودة للأخرس كالبيان باللسان)[51].

والتعاقد بالكتابة جائز، سواء كان العاقدان ناطقين أو عاجزين عن النطق، وسواء كانا حاضرين في مجلس العقد أو غائبين، وبأي لغة كانت ما دامت الكتابة مفهومة لدى الطرفين.

واشترط الفقهاء أن تكون الكتابة مستبينة باقية الصورة بعد الانتهاء منها، مرسومة، مسطرة بالطريقة المعتادة بين الناس؛ بذكر المرسل إليه وتوقيع المرسل.

وفي صحة العقد بالكتابة جاء في مجلة الأحكام العدلية: (الكتاب كالخطاب)[52]، وهذا رأي فقهاء الحنفية[53] وفقهاء المالكية[54].

واشترط فقهاء الشافعية[55] وفقهاء الحنابلة[56] لصحة العقد بالكتابة: أن يكون العاقدان غائبين.

التعاقد بواسطة آلات الاتصال الحديثة

مع تطور الحياة وتقدم التقنية وتوفر وسائل الاتصالات الآلية المباشرة، ظهرت مسألة البحث عن فتوى في جواز أم عدم جواز، وكيفية إيجاد المخرج الشرعي المناسب لإجراء العقود بواسطة آلات الاتصال الحديثة، مثل: إجراء العقود عبر الهاتف، وإجراء العقود عبر المراسلات الآلية؛ كالبرقيات أو بواسطة التلكس أو الفاكس [البريد المصور] أو عبر الشبكة العالمية (الإنترنت) مثلاً.

---

(51) درر الحكام شرح مجلة الأحكام، علي حيدر، المادة رقم (70)، 1/ 70.

(52) درر الحكام شرح مجلة الأحكام، علي حيدر، المادة رقم (69)، 1/ 69.

(53) ينظر: ـ بدائع الصنائع، الكاساني، 5/ 137.
ـ شرح فتح القدير، الكمال بن الهمام، 5/ 79.

(54) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، 3/ 3.

(55) ينظر: ـ المهذب، الشيرازي، 1/ 257.

(56) ينظر: ـ كشاف القناع عن متن الإقناع، منصور بن يونس البهوتي، فرغ من تأليفه سنة 1046هـ، راجعه وعلق عليه هلال مصيلحي مصطفى هلال، أستاذ الفقه والتوحيد بالأزهر الشريف، دار الفكر، لبنان 1402هـ/ 1982م، 3/ 148.

وقد درس فقهاء العصر هذه المسألة؛ أفراداً وجماعات، من خلال أبحاث وكتب الفقه الإسلامي بثوبه الجديد، وكتاباته المعاصرة، وكان من جملة من تداول هذا الأمر أعضاء مجمع الفقه الإسلامي بجدة، ووصلوا إلى نتيجة مفادها جواز إجراء العقود بآلات الاتصال الحديثة، لكون تلك الآلات تشبه المرسل سابقاً.

ثم إن اتحاد المجلس المطلوب في كل عقد لا يشترط فيه كون المتعاقدين يضمهما مكان واحد، بل يمكن تفسير اتحاد المجلس باتحاد الزمن أو الوقت الذي يكون فيه المتعاقدان مشتغلين بالعقد.

ففي المراسلات التجارية يكون مجلس العقد هو زمن وصول الرسالة من الموجب إلى الراغب بالقبول، وعليه أن يظهر قبوله وموافقته للإيجاب ليتم العقد صحيحاً، فإن تأخر القبول إلى مجلس ثان لم ينعقد العقد.

وفي الاتصال عبر وسائل الاتصالات الحديثة (الهاتف، والبريد المصور) يعد مجلس العقد هو زمن الاتصال عبر هذه الوسائل، ما دام الكلام مرتبطاً ومتعلقاً بشأن العقد دون سواه، فإن انتقل المتحدثان (المتخاطبان) إلى حديث آخر انقطع مجلس العقد، ويكون الالتزام الواجب تنفيذه هو الاتفاق الذي تم خلال مجرى الحديث.

وقد أجمع الفقهاء على أن العقد يتم وينعقد بين الغائبين ـ كما في آلات الاتصال الحديثة ـ بمجرد إعلان القبول، ولا يشترط العلم بالقبول بالنسبة للطرف الموجب[57].

---

(57) ينظر: ـ المستدرك على الفقه الإسلامي وأدلته، أ.د. وهبة الزحيلي، دار الفكر، دمشق، سورية، الطبعة الأولى 1417هـ/ 1996م، 9/ 244 وما بعدها.

ـ العقود المسماة في قانون المعاملات المدنية الإماراتي، والقانون المدني الأردني، أ.د. وهبة الزحيلي، دار الفكر، دمشق، سورية، ، الطبعة الأولى 1407هـ/ 1987م، ص21.

ـ وقد نصت المادتان (142) و(143) من القانون الإماراتي، وكذلك المادتان (101) و(102) م على جواز التعاقد بآلات الاتصال الحديثة.

* وقد قدم الأستاذ الدكتور وهبة الزحيلي بحثاً للمجمع الفقهي الإسلامي بجدة التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي، بهذا الخصوص.

=

لكن إبعاداً لكل لبس أو غموض، وتمكيناً من إثبات العقد، وتأكيداً لإبرامه، جرى العرف الحاضر على إرسال العرض أولاً، ثم إرسال القبول، ثم إتمام العقد.

محل العقد(58)

هو ما يقع عليه العقد، أي هو المعقود عليه، الذي تظهر فيه أحكام العقد وآثاره، فهو: كل شيء طاهر منتفع به شرعاً، سواء كان عيناً أم منفعة؛ سلعة أم خدمة، ويشترط أن يكون معلوم الوجود، والصفة، والقدر، والأجل إنِ أجل، ويشترط أن يكون مقدوراً على تسليمه، وأن يكون سالماً من الغرر والربا، ومن كل شرط مفسد.

وهذه الشروط ينبغي التنبه إليها في كل عقد يجريه المصرف ليصار إلى معرفة حكم هذا العقد إن كان موافقاً للشرع ينفذ، وإلا وجب إبطاله.

= مقابلة معه في المحطة الفضائية السورية، بتاريخ 3/10/1997م، والمقابلة من إعداد وتقديم الأستاذ عدنان شيخو، وإخراج هشام مالك، ضمن برنامج حديث الروح.

(58) ينظر: ـ ـ بدائع الصنائع، الكاساني، 5/ 138 ـ 152.

ـ فتح القدير، الكمال بن الهمام، 5/ 186 ـ 203.

ـ ـ بداية المجتهد ونهاية المقتصد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الأندلسي، راجعه عبد الحليم محمد عبد الحكيم، دار الكتب الإسلامية، مصر، الطبعة الثانية 1403هـ/ 1983م، 2/ 204.

ـ بلغة السالك لأقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك، حاشية لأحمد بن محمد الصاوي، والشرح هو الشرح الصغير لأحمد بن محمد الدردير، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، 1372هـ = 1952م، 2/ 156.

ـ ـ المجموع شرح المهذب، يحيى بن شرف النووي، مطبعة التضامن الأخوي، المكتبة السلفية المدينة المنورة، د.ت، 9/ 149 و226 و261 و284.

ـ مغني المحتاج، الشربيني، 2/ 10 ـ 20.

ـ ـ الشرح الكبير على متن المقنع، ابن قدامة، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان، 1403هـ/ 1983م، 4/ 7 ـ 39.

ـ الروض المربع شرح زاد المستقنع مختصر المقنع، المتن لموسى بن أحمد الحجاوي، والشرح لمنصور بن يونس البهوتي، دار الفكر، الطبعة السادسة، د.ت، 2/ 165.

موضوع العقد[59]

هو المقصد الأصلي الذي شرع العقد من أجله، والشرع الحنيف هو الذي يحدد مقصد كل عقد، ومع أن موضوع العقد واحد ثابت في كل فئة أو نوع من أنواع العقود، لكنه يختلف باختلاف فئات العقود أو أنواعها، فهو في عقود البيع واحد: هو نقل ملكية المبيع للمشتري بعوض، وفي الإجارات: هو تمليك المنفعة بعوض، وفي الهبات: هو تمليك العين الموهوبة بلا عوض، وفي الإعارات: هو تمليك المنفعة بلا عوض، وهكذا...

الإرادة العقدية

هي القوة المولدة للعقد، ولها شعبتان:

1 ـ الإرادة الباطنة، وهي النية.

2 ـ الإرادة الظاهرة، وهي الألفاظ المعبرة عن النية.

والإرادة الباطنة لها عنصران لا تتحقق بدونهما، وهما: الاختيار والرضا، والاختيار هو القصد، والرضا هو الارتياح إلى العقد والرغبة فيه، وهو ركن جوهري في العقد[60].

هذا، وقد عول فقهاء الحنفية[61] على الاختيار فجعلوه شرطاً من شروط الانعقاد، أما الرضا، فهو شرط صحة عندهم وليس شرط انعقاد.

فإذا وجد الاختيار والرضا كان العقد صحيحاً منعقداً.

---

(59) ينظر: ـ الفقه الإسلامي وأدلته، د. وهبة الزحيلي، 4/ 182.

ـ المدخل الفقهي العام، مصطفى أحمد الزرقا، الفقرة رقم (148) و(149)، 1/ 314 وما بعدها.

(60) ينظر (لمزيد من التفصيل):

ـ النظرية العامة للالتزام، شرح القانون المدني، مصادر الالتزام، المصادر الإرادية، العقد والإرادة المنفردة، محمد وحيد الدين سوار، جامعة دمشق، 1402 ـ 1403هـ/ 1982 ـ 1983م، ص62.

(61) ينظر: ـ ضوابط العقود في الفقه الإسلامي، د. عبد الحميد محمود البعلي، 129 ـ 130.

ـ الفقه الإسلامي وأدلته، أ.د. وهبة الزحيلي، 4/ 189.

وإذا وجد الاختيار دون الرضا كان العقد منعقداً فاسداً، حتى يتم الرضا.

وأما عند جمهور الفقهاء[62]، فالاختيار والرضا متلازمان، بمعنى أنه لا يوجد أحدهما بدون الآخر، فالاختيار هو القصد إلى العبارات المنشئة للعقود، بحيث تكون ترجمة عما في النفس ودليلاً على الرغبة في العقد وآثاره، وهذا هو معنى الرضا.

موقف الفقهاء من الإرادة الباطنة والظاهرة

إذا تطابقت الإرادتان كان العقد صحيحاً شرعياً، ولكن في الواقع العملي قد توجد الإرادة الظاهرة وحدها، ولا توجد معها إرادة باطنة، فما حكم العقد؟

ولن يتم تفصيل صورية العقد كلها، ولا الشك الذي قد يقع في وجود الإرادة، وإنما سيكون الحديث حول ما يخص المعاملات المالية في صورية العقد فيها أحياناً، إذ إن العاقد قد يتخذ شكلاً مباحاً وسيلة لتحقق غرض غير مباح شرعاً[63]، وهذا ما يسأل عنه كثير من الناس: إن العقد في ظاهره أتم الشروط والأركان، إلا أن الغرض والإرادة الباطنة فيها تحايل على الحرام، ويتخذون الرضا ذريعة لإتمام هذا العقد.

وعلى سبيل المثال: المستقرض من المصارف ينظر إلى عقده من باب الرضا، سواء أكان قرضاً حسناً أم قرضاً ربوياً بفائدة، والمتبايع بالعينة يتحايل على الربا وفي ظاهر العقد تمام للشروط والأركان المعتبرة في البيوع.

في الأسطر الآتية بيان لرأي الفقهاء[64] في هذه المسألة:

---

(62) ينظر: ـ ضوابط العقود في الفقه الإسلامي، د. عبد الحميد محمود البعلي، 130.
ـ الفقه الإسلامي وأدلته، أ.د. وهبة الزحيلي، 4/189.

(63) ينظر: الفقه الإسلامي وأدلته، أ.د. وهبة الزحيلي، 4/196.

(64) يمكن معرفة رأي رجال القانون في المسألة بمراجعة:
ـ نظرية العقد، د. عبد الرزاق أحمد السنهوري، الفقرة 167 ـ 178، ص167 ـ 182.
ـ الوسيط، د. عبد الرزاق أحمد السنهوري، الفقرة 77 ـ 79، 1/191 ـ 193.

يندرج رأي الفقهاء في هذه المسألة تحت ما يسمى ـ نظرية السبب في العقود ـ، وللفقهاء اتجاهان في هذه القضية[65]:

ـ اتجاه تغلب فيه النظرة الموضوعية، والشكل الظاهر للعقد، (الإرادة الظاهرة).

ـ واتجاه تلاحَظ فيه النيات والبواعث الذاتية، الداخلية، (الإرادة الباطنة).

ـ أما الاتجاه الأول: فهو مذهب فقهاء الحنفية[66] وفقهاء الشافعية[67]، وقد عولوا على الإرادة الظاهرة في العقود، وتعليلهم بأن هذا يجعل المعاملات المالية في استقرار، أما البواعث الداخلية فهي تهدد المعاملات بالقلق.

ولا تأثير للسبب أو الباعث على العقد إلا إذا كان مصرحاً به في صيغة التعاقد، فإن لم يصرح به فالعقد صحيح لاشتماله على أركان العقد الأساسية، لكنه مكروه تحريماً عند فقهاء الحنفية حرام عند فقهاء الشافعية، بسبب النية غير المشروعة.

وأقرب مثال وأوضحه هو بيع العنب لعاصره خمراً، فهو صحيح من حيث العقد، حرام من حيث النية.

ـ وأما الاتجاه الآخر، فهو مذهب فقهاء المالكية[68] وفقهاء الحنابلة[69]، الذين

---

(65) ينظر: ـ الفقه الإسلامي وأدلته، أ.د. وهبة الزحيلي، 4/ 185 ـ 188.
ـ ضوابط العقود في الفقه الإسلامي، د. عبد الحميد محمود البعلي، 131 ـ 132.

(66) ينظر: ـ بدائع الصنائع، الكاساني، 4/ 189.
ـ نتائج الأفكار في كشف الرموز والأسرار، أحمد بن قودر المعروف بقاضي زاده أفندي [تكملة فتح القدير للكمال ابن الهمام]، 8/ 127.
ـ تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، عثمان بن علي الزيلعي، المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق مصر، الطبعة الأولى، 1315هـ، 5/ 125.

(67) ينظر: ـ المجموع، النووي، 9/ 353. ـ مغني المحتاج، الشربيني، 2/ 37 ـ 38.

(68) ينظر: ـ بداية المجتهد، ابن رشد، 2/ 150.
ـ حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، 3/ 90 ـ 91.
ـ القوانين الفقهية، ابن جزي، دار القلم، بيروت، الطبعة الأولى، شباط (فبراير)، 1977م، ص163.

(69) ينظر: ـ المغني، ابن قدامة، 4/ 237. =

ينظرون إلى القصد والنية والباعث، فيبطلون التصرف المشتمل على باعث غير مشروع بشرط أن يكون الطرف الآخر عالماً بالسبب غير المشروع، أو كان بإمكانه أن يعلم بذلك من خلال الظروف والقرائن.

فإذا كان الباعث مشروعاً فالعقد صحيح، وإذا كان الباعث غير مشروع فالعقد باطل حرام؛ لما فيه من الإعانة على الإثم والعدوان، فيبطل عقد بيع العنب لعاصره خمراً، ويبطل عقد فيه تحايل على الربا ـ كبيع العينة ـ، وإن كان من حيث الظاهر تام الأركان والشروط.

سلطان الإرادة العقدية[70]

اشتهرت على الألسنة قاعدة قانونية هي: [العقد شريعة المتعاقدين] أي إن القانون ملزم لكل من الطرفين المتعاقدين فيما تقضيه بنوده وشروطه[71].

وهذا يعني: إعطاء الحرية للمتعاقدين في إنشاء العقد وآثاره المترتبة عليه، دون قيد، إلا بما يسمى: النظام العام[72]، كما يسمح هذا السلطان للإدارة بإنشاء عقود جديدة بحسب ما تقتضيه المصالح الاقتصادية والتطورات الزمنية.

فكأن أمر العقود مرده إلى العرف، لا إلى حدود الشرع الذي وضع قواعد العقد، ونظم أحكامها وحدد التزاماتها، وهذا لا يعني أن العقود التي مرجعها

= ـ إعلام الموقعين عن رب العالمين، أبو عبد الله بن أبي بكر بن قيم الجوزية، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، 1407هـ، 1987م، 1/ 106 ـ 108 و121 ـ 122.

(70) لمزيد من التفصيل عن مبدأ سلطان الإرادة يمكن قراءة:
ـ نظرية العقد، د. عبد الرزاق أحمد السنهوري، الفقرة 86 ـ 113، ص85 ـ 111.
ـ الوسيط، د. عبد الرزاق أحمد السنهوري، الفقرة 41 ـ 45، 1/ 153 ـ 162.

(71) وقد نص القانون المدني السوري على ذلك في المادة (148/ 1). القانون المدني، إعداد ممدوح عطري، ص30.

(72) هو [الحدود التي يضعها التشريع الوضعي وفقاً لمصالح الفرد والمجتمع ومقتضيات السياسة والاقتصادية]. الفقه الإسلامي وأدلته، أ.د. وهبة الزحيلي، 4/ 196.

العرف مرفوضة، بل إن العرف مقبول إذا لم يخالف النصوص الشرعية[73].

ومما يلاحظ أن عمليات المصارف هي من العقود الجديدة ـ غالباً ـ، وليست من العقود المسماة ـ وإن كان الأمر نسبياً ـ، وفي هذا البحث سيكون الحديث عن تكييف تلك الأعمال المصرفية والعمليات التعاقدية بين المصرف وعملائه ضمن حدود العقود المسماة[74]، فالحرية في التعاقد لا ينبغي أن تكون مطلقة، ورضائية المتعاقدين لا ينبغي أن تكون هي الأساس فقط، بل إن هذه الرضائية والحرية ضمن حدود ما أنزل الله في كتابه وما بيَّن رسولُه ﷺ، وما يقال عن أصل العقد يقال على الشروط والآثار المترتبة عليه، وفي الأسطر الآتية بيان لهذا الموضوع.

حرية التعاقد ورضائيته

الرضا هو أساس العقود[75]، ودليل ذلك:

ـ قول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٖ مِّنكُمۡۚ﴾[76].

ـ وقول رسول الله ﷺ: «**إنما البيع عن تراض**»[77]، وقوله ﷺ: «**لا يحل**

---

(73) ينظر: بحث موقف الشريعة من العرف ص26 وما بعدها من هذا البحث.

(74) هي العقود التي عرفت بأسماء معينة، واحتواها القانون في مواده، وبين أحكامها الخاصة التي تميزها عن غيرها من العقود في فترة زمنية معينة، إذ إنها تختلف من زمن إلى زمن، ومن مكان إلى مكان.

ولمعرفة المزيد عن مفهوم العقود المسماة واتفاق معناها في الفقه الإسلامي مع المعنى القانوني؛ من حيث اتفاق النتيجة واختلاف المبدأ، ومعرفة الحكمة من تنظيم العقود المسماة، يراجع كتاب: العقود المسماة، أ.د. محمد الزحيلي، ص17 وما بعدها.

(75) ينظر: ـ المدخل الفقهي العام، مصطفى أحمد الزرقا، (1/ 499. الفقرة رقم (237).

ـ العقود المسماة، أ.د. محمد الزحيلي، ص15.

ـ ضوابط العقود في الفقه الإسلامي، د. عبد الحميد محمود البعلي، ص14.

(76) سورة النساء، الآية: 29.

(77) سنن ابن ماجة، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار =

للمرء من مال أخيه شيء إلا بطيب نفس منه»[78].

مما سبق يعلم أن مجرد التراضي هو الذي يولِّد العقد والتزاماته، دون الحاجة لممارسة شكلية معينة، وأن الإرادة حرة في إبرام العقود دون خضوع لإكراه، إلا في بعض الحالات الاستثنائية[79].

* والعقود المصرفية تبرم وتنعقد برضا المصرف، ورضا العميل غالباً، إذ العميل يوافق على الشروط التي يضعها المصرف، وعلى النموذج الذي يحرره المصرف، وربما لا يكون ذلك بكامل الرضا عند العميل، لذا يرى شراح القانون أن العقود المصرفية تتسم بالإذعان والرضوخ لرأي المصرف، فأدرجوها ضمن عقود الإذعان ـ في الغالب ـ نظراً لتعذر مناقشة الشروط الجوهرية والشكلية أيضاً في العقد المبرم[80].

= إحياء التراث العربي، د.ت، في كتاب التجارات (12)، باب بيع الخيار (18)، حديث رقم (2185)، 2/ 736 ـ 737.

ـ صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، حديث رقم (4967)، 11/ 340.

ـ مسند أبي يعلى الموصلي، حديث رقم (1354)، 2/ 506.

(78) سنن الدارقطني، علي بن عمر أبو الحسن البغدادي، مراجعة عبد الله هاشم يماني، دار المعرفة، بيروت، 1386هـ/ 1966م، حديث رقم (91)، 3/ 26.

ـ سنن البيهقي الكبرى، حديث رقم (11325)، 6/ 100.

ـ موارد الظمآن إلى زوائد ابن حبان، الحافظ نور الدين علي بن أحمد أبو بكر الهيثمي، تحقيق محمد عبد الرزاق حمزة، دار الكتاب العلمية بيروت لبنان، د.ت، في كتاب البيوع، باب ما جاء في الغضب (45)، حديث رقم (1166)، ص283.

ـ مسند الإمام أحمد، في مسند البصريين، عن عمرو بن يثربي، حديث رقم (15527)، 3/ 423.

ـ شرح معاني الآثار، أحمد بن محمد أبو جعفر الطحاوي، حققه وضبطه، ونسقه وصححه محمد زهري النجار، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 1399هـ/ 1979م، 4/ 241.

ـ صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، حديث رقم (5978)، 13/ 316.

(79) مثل أن يبيع القاضي أموال المدين المماطل جبراً عنه بقصد إيفاء ديونه، وبيع القاضي للأموال المحتكرة جبراً عن أصحابها لصالح الجماعة.

(80) ينظر: عمليات البنوك من الوجهة القانونية، دراسة للقضاء المصري والمقارن وتشريعات البلاد العربية، طبعة مكبرة، 1989م، د. علي جمال الدين عوض، ص25.

والذي يذكره القانونيون يسترعي الانتباه إلى أن العقود المالية بخاصة ينبغي أن تكون بدون إذعان؛ بل برضائية الطرفين وبكامل حريتهما، وهذا ما يؤكد ضرورة أن تكون العقود المصرفية شرعية، متوافقة مع أصول الشرع وقواعد الدين، إذ إن العقود عندما تكون مستندة إلى أحكام الشريعة فإنها تحقق المصالح للناس، وما يحقق المصالح ليس فيه استغلال ولا ظلم، بل هو تعاون وتضامن.

وإذا كان الرضا هو الأساس، فهل هناك حرية في التعاقد واختيار النظام المناسب لإنشاء العقود أو هناك قيود؟ وبمعنى آخر: الأصل في العقود الحظر والمنع، أم الإباحة والفسح؟.

للفقهاء رأيان[81]:

الرأي الأول: لفقهاء الظاهرية، القائلين بأن الأصل في العقود المنع حتى يقوم دليل على الإباحة، بمعنى أن كل عقد لم يثبت جوازه بنص شرعي، فهو باطل ممنوع، ودليلهم:

1 ـ أن الشريعة شاملة لكل شيء، وقد بينت ما يحقق مصالح الأمة، ومنها العقود، وإقامتها على العدل، وليس من العدل ترك الحرية للناس في عقد ما يريدون من العقود، وما يشاؤون من تصرفات، وإلا هدمت الشريعة.

2 ـ قول رسول الله ﷺ: **«من أحدث في أمرنا هذا ما ليس فيه فهو رد»**[82]،

---

(81) ينظر: ـ الفقه الإسلامي وأدلته، أ.د. وهبة الزحيلي، 4/ 198 ـ 199.

ـ ضوابط العقود في الفقه الإسلامي، د. عبد الحميد محمود البعلي، ص16 وما بعدها.

(82) الجامع الصحيح المختصر، البخاري، في كتاب الصلح (57)، باب: إذا اصطلحوا على صلح جور فالصلح مردود (5)، حديث رقم (2550)، 2/ 959.

ـ صحيح مسلم بشرح النووي، في كتاب الأقضية (30)، باب نقض الأحكام الباطلة ورد محدثات الأمور (8)، حديث رقم (18) (1718)، 6/ 257.

ـ سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، ومعه معالم السنن، الخطابي، إعداد وتعليق عزت عبيد الدعاس، وعادل السيد، دار الحديث، حمص، سورية، الطبعة الأولى (1393هـ/ 1973)، في كتاب السنة (34)، باب في لزوم السنة (6)، حديث رقم (4606)، 5/ 12. =

وإذا تعاقد الناس بعقد لم يرد في الشريعة فقد أحلوا أو حرموا غير ما شرع الله.

والرأي الآخر: لبقية الفقهاء، القائلين بأن الأصل في العقود الإباحة ما لم يمنعها الشرع أو تخالف نصوص الشريعة، ودليلهم:

1 ـ أن الآيات الكريمة[83]، والأحاديث الشريفة[84] التي ذكرت العقود والتجارة والتبادل لم تشترط لصحة العقد إلا الرضا والاختيار.

2 ـ قول الله تبارك وتعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِ﴾[85]، فقد أوجبت هذه الآية الوفاء بكل عقد دون استثناء.

3 ـ يكفي في المعاملات ألا تحرمها الشريعة؛ استصحاباً للمبدأ الأصولي، وهو: [الأصل في الأفعال والأقوال والأشياء هو الإباحة][86]؛ لأن القصد

= ـ سنن ابن ماجه، في المقدمة، باب تعظيم حديث رسول الله ﷺ والتغليظ على ما عارضه (2)، حديث رقم (14)، 1/ 7.

ـ مسند الإمام أحمد، عن عائشة، حديث رقم (25502)، 6/ 240، والطبعة الحديثة 7/ 342.

ـ صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، حديث رقم (27)، 1/ 209.

ـ سنن البيهقي الكبرى، حديث رقم (20985)، 10/ 251.

ـ مسند أبي يعلى الموصلي، حديث رقم (4594)، 8/ 70.

(83) منها: قوله تعالى: ﴿إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٖ مِّنكُمۡۚ﴾ النساء: 4/ 29.

(84) منها: قوله ﷺ: «إنما البيع عن تراض»، وقد سبق تخريجه في ص70.

(85) سورة المائدة، الآية: 1.

(86) هكذا ذكره الأستاذ الدكتور وهبة الزحيلي في كتاب: الفقه الإسلامي وأدلته، 4/ 200.

والمعروف أن الفقهاء يذكرون هذا المبدأ بقولهم: [الأصل في الأشياء الإباحة].

ـ الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تحقيق وتعليق محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة 1417هـ/ 1996م، ص133.

ـ الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، زين العابدين بن إبراهيم بن نجيم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1400هـ/ 1980م، ص66.

ـ حاشية ابن عابدين، 1/ 71، وفي أول باب استيلاء الكفار 2(3/ 244، وفي أول باب الربا 4/ 176.

ـ الدرر المباحة في الحظر والإباحة، خليل بن عبد القادر الشيباني النحلاوي، رتبها ونقحها =

في المعاملات رعاية مصالح الناس، فكل ما يحقق مصالحهم يكون مباحاً.

وبإنعام النظر في هذين الرأيين، يمكن القول:

إنه يصح التعامل بعقود جديدة لم تعرف سابقاً، وذلك إما عن طريق قياسها على ما سبق، أو عن طريق الاستحسان، أو بالأخذ بمبدأ العرف الذي لا يصادم أصول الشريعة، ولا يخالف مبادىء الإسلام.

فالالتزام بالشريعة ـ وبخاصة في مجال المعاملات ـ يكون في الأهداف والغايات والمقاصد، أما الوسائل وشكليات العقود، فيمكن أن تتغير إذا كانت تحقق مصالح العباد في المعاش والحياة، وترفع الحرج عنهم؛ بعيداً عن الباطل والحرام[87].

إذاً، فالأصل الفقهي في المعاملات هو: الحل، وليس الحرمة، ولا تحرم معاملة إلا إذا بانت مخالفتها للنص الشرعي، ولا يبطل عقد إلا إذا اتضح ضرره[88]، فالشريعة لم تحصر التعاقد في موضوعات يمنع تجاوزها إلى موضوعات أخرى[89]، وكل ما قيدته الشريعة هو منع الضرر والظلم والاستغلال.

= وعلق عليها محمد سعيد البرهاني، مطبعة الآداب والعلوم، دمشق، سورية، الطبعة الثانية، 1386هـ/ 1966م، ص196.

ـ الفوائد البهية في القواعد والفوائد الفقهية، مفتي دمشق الشام محمود حمزة 1236هـ ـ 1305هـ، دار الفكر، دمشق، سورية، الطبعة الأولى 1406هـ/ 1986م، في مسائل الحظر والإباحة، الفقرة رقم (277)، ص193.

ـ المدخل الفقهي العام، مصطفى أحمد الزرقا، الفقرة رقم (689)، 2/ 1082.

(87) ينظر: النظام الاقتصادي في الإسلام، خصائصه وأركانه ونظرته لبعض المشكلات الاقتصادية، دراسة مقارنة، د. محمود بن إبراهيم الخطيب، أستاذ الاقتصاد الإسلامي بكلية إعداد المعلمين بالرياض، عضو الجمعية العالمية للاقتصاد الإسلامي، إسلام آباد، مكتبة الحرمين، الرياض، السعودية، الطبعة الأولى 1409هـ/ 1989م، ص103.

(88) ينظر: الإسلام في حل مشاكل المجتمعات الإسلامية المعاصرة، د. محمد البهي، دار غريب للطباعة، الناشر مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية 1398هـ/ 1978م، ص193.

(89) ينظر: المدخل الفقهي العام، مصطفى أحمد الزرقا، 1/ 298، الفقرة رقم (136) و1/ 571، الفقرة رقم (295).

ومن الواضح أن المعاملات المصرفية ليس فيها ما يعوق أو يحول دون تقبلها في إطار الفقه الإسمي؛ من ناحية كونها عقوداً أو معاملات جديدة غير معروفة عند الفقهاء الأقدمين، وكل ما يجب مراعاته هو التأكد من كون هذه العقود الجديدة لا تنطوي على مخالفة، أو تعارض مع مقاصد الشريعة[90] وأهدافها.

فالشريعة جاءت بكل ما فيه خير العباد، وليس في شيء من أحكامها تضييق ولا حرج على الأمة، إذ إن أحد أسس التشريع الإسلامي[91]: عدم الحرج وعدم التضييق.

يشهد لذلك القرآن والسنة النبوية:

* أما القرآن فقول الله تبارك وتعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾[92].

وقوله عز وجل: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ﴾[93].

وقوله جل ذكره: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[94].

وقد جاءت هذه المعاني السامية ضمن أحاديث رسول الله ﷺ.

فعن عائشة[95] رضي الله عنها أنها قالت: ما خيِّر رسول الله ﷺ بين

---

(90) هي [المعاني والأهداف الملحوظة للشرع في جميع أحكامه أو معظمها، أو هي الغاية من الشريعة، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها]. أصول الفقه الإسلامي، أ.د. وهبة الزحيلي، أستاذ الفقه الإسلامي وأصوله بجامعة دمشق، كلية الشريعة، دار الفكر، دمشق، سورية، الطبعة الأولى 1406هـ/ 1986م، 2/ 1017.

(91) ينظر: تاريخ التشريع الإسلامي، السايس، السبكي، البربري، مراجعة علاء الدين زعتري، ص68.

(92) سورة البقرة، الآية: 185.

(93) سورة المائدة، الآية: 6.

(94) سورة الحج، الآية: 78.

(95) أم المؤمنين زوج النبي ﷺ، بنت أبي بكر الصديق، أفقه النساء وأعلمهن بالدين، تزوجها النبي ﷺ في السنة الثانية للهجرة، روت عنه (2210) حديثاً، توفيت في المدينة سنة (58هـ/ 678م). ينظر: الإصابة في تمييز الصحابة، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، دار إحياء =

أمرين إلا أخذ أيسرهما ما لم يكن إثماً، فإن كان إثماً كان أبعد الناس منه، وما انتقم رسول الله ﷺ لنفسه إلا أن تنتهك حرمة الله فينتقم لله بها»[96].

وعن أبي موسى الأشعري[97] قال: كان رسول الله ﷺ إذا بعث أحداً من

= التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 1328هـ، كتاب النساء وكناهن، رقم الترجمة (704)، 4/ 359 ـ 361. والأعلام، الزركلي، 3/ 340.

(96) عمدة القاري، شرح صحيح البخاري، بدر الدين محمود بن أحمد العيني، إدارة الطباعة المنيرية، دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان، د.ت، في كتاب المناقب، باب صفة النبي ﷺ، حديث رقم (67)، 16/ 112، وفي كتاب الحدود، باب إقامة الحدود والانتقام لحرمات الله، حديث رقم (15)، 23/ 275، وفي كتاب الأدب، باب قول النبي ﷺ: «**يسروا ولا تعسروا**» وكان يحب التخفيف واليسر على الناس، حديث رقم (150)، 22/ 168.
ـ صحيح مسلم بشرح النووي، في كتاب الفضائل (43)، باب مباعدته ﷺ للآثام واختياره من المباح أسهله (20)، حديث رقم (77 ـ 2327)، 8/ 91.
ـ سنن أبي داود في كتاب الأدب (35)، باب في التجاوز في الأمر (5)، حديث رقم (4785)، 5/ 142.
ـ الموطأ، الإمام مالك بن أنس، اعتنى به محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، د.ت، في كتاب حسن الخلق (47)، باب ما جاء في حسن الخلق (1)، حديث رقم (2)، 2/ 902 ـ 903.
ـ مسند الإمام أحمد عن عائشة، حديث رقم (24593)، 6/ 85.
ـ سنن البيهقي الكبرى، أحمد بن الحسين، حديث رقم (13012)، 7/ 41.
ـ مسند أبي يعلى الموصلي، حديث رقم (4382)، 7/ 345.
ـ مسند إسحاق بن راهوية، حديث رقم (813)، 2/ 294.
ـ المنتقى من السنن المسندة، عبد الله بن علي بن الجارود النيسابوري، مراجعة عبد الله عمر البارودي، مؤسسة الكتاب الثقافية، بيروت، 1408هـ/ 1988م، حديث رقم (807)، ص204.

(97) عبد الله بن قيس: صحابي، من الولاة الفاتحين، ولد في زبيد باليمن، وقدم مكة عند ظهور الإسلام فأسلم، وهاجر إلى أرض الحبشة، استعمله النبي ﷺ على زبيد وعدن، وولاه عمر بن الخطاب البصرة، له (355) حديثاً، توفي بالكوفة سنة (44هـ/ 665م) ينظر: الإصابة في تمييز الصحابة، ابن حجر العسقلاني، رقم الترجمة (4898)، 2/ 359 ـ 360، والأعلام، الزركلي، 4/ 114.

(98) عمدة القاري شرح صحيح البخاري، في كتاب الأدب، باب قول النبي ﷺ: «**يسروا ولا تعسروا**» وكان يحب التخفيف واليسر على الناس، حديث رقم (148) 22/ 167.
ـ مسند الإمام أحمد، عن أبي موسى الأشعري، حديث رقم (19757)، 4/ 417.
ـ صحيح مسلم بشرح النووي، في كتاب الجهاد والسِّير (32)، باب في الأمر بالتيسير وترك التنفير (3)، حديث رقم (6) (1732)، 6/ 283. =

أصحابه في بعض أمره قال: «**بشروا ولا تنفروا ويسروا ولا تعسروا**»[98].

وفي بيان سهولة تعاليم الإسلام، ويسر التشريع، ورفع الحرج، وعدم التضييق، يقول ابن القيم[99]: [إن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد، في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة، وإن أدخلت فيها بالتأويل؛ فالشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه، وظله في أرضه، وحكمته الدالة عليه، وعلى صدق رسوله ﷺ أتم دلالة وأصدقها][100].

ويحسن أن أختم هذا الجزء من البحث بإيراد قاعدة تحكم العقود، وتضبط العمليات المالية والأعمال المصرفية لتكون منهاجاً لدراسة التطبيقات القادمة، وقد ذكرت هذه القاعدة الذهبية في كلام ابن القيم: [الأصل في العقود كلها إنما هو العدل الذي بعثت به الرسل وأنزلت الكتب][101]، قال الله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾[102].

= ـ سنن أبي داود، في كتاب الأدب (35)، باب في كراهية المراء (20)، حديث رقم (4835)، 5/ 170.

ـ صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، حديث رقم (5376)، 12/ 196.

ـ سنن البيهقي الكبرى، حديث رقم (16376)، 8/ 154.

ـ مسند أبي يعلى الموصلي، حديث رقم (7319)، 13/ 306.

ـ مسند الحافظ سليمان بن داود الشهير بأبي داود الطيالسي، دار المعرفة، بيروت، لبنان، د.ت، حديث رقم (496)، ص67.

ـ المعجم الصغير، الطبراني، حديث رقم (1048)، 2/ 212.

(99) محمد بن أبي بكر (691 ـ 751هـ): من أركان الإصلاح الإسلامي، مولده ووفاته في دمشق، تتلمذ لشيخ الإسلام ابن تيمية، وهو الذي هذب ونشر علمه، وسجن معه في قلعة دمشق. ينظر: شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ابن العماد الحنبلي، 6/ 168 ـ 170، والأعلام، الزركلي، 6/ 56.

(100) إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن القيم، 3/ 14 ـ 15.

(101) إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن القيم، 1/ 387.

(102) سورة الحديد، الآية: 25.

تصنيف العقود

بعد بيان تعريف العقد وموضوعه، والقاعدة الحاكمة له، فيما يلي بيان لتصنيف العقود، الذي يتبع لاعتبارات مختلفة[103]، حاول الباحث تجميعها في أربعة عشر تقسيماً:

ـ التقسيم الأول: أنواع العقود عموماً ثلاثة[104]:

1 ـ **عقد فطري**: موثق بين العباد ورب العباد ـ الخالق جل جلاله ـ، كما في قوله تعالى: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾[105].

2 ـ **عقد تكليفي**: وهو الذي يرد بصيغة الأمر والنهي، قال الله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴿٥٦﴾﴾[106].

3 ـ **عقد عرفي**: وهو ما تعارف عليه الناس في معاملاتهم بصرف النظر عن التوثيق لدى موظف مختص ليكون رسمياً، وإنما يكتب في الوقت الحاضر لدى الدوائر الحكومية درءاً للمفاسد.

ـ التقسيم الثاني: أنواع العقود بالنظر إلى مشروعيتها وعدمها صنفان عند الجمهور[107]:

1 ـ **عقود مشروعة**، وهي ما أجازها الشرع الإسلامي وأذن بها، كالبيع، والرهن، والهبة...

2 ـ **عقود ممنوعة**، وهي التي منعها الشرع الإسلامي ونهى عنها؛ كبيع الأجنة في بطون أمهاتها، والبيع الربوي وغيرهما، والعقود الممنوعة تعد باطلة

---

(103) ينظر: نظرية العقد، د. عبد الرزاق السنهوري، الفقرة 114 ـ 151، ص111 ـ 144.

(104) ينظر: النظام الاقتصادي في الإسلام، محمود الخطيب، ص102.

(105) سورة الأنعام، الآية: 54.

(106) سورة النور، الآية: 56.

(107) ينظر: ـ المدخل الفقهي العام، مصطفى أحمد الزرقا، الفقرة رقم (296)، 1/ 573.
ـ أصول الفقه الإسلامي، أ.د. وهبة الزحيلي، ص103 وما بعدها.

غير منعقدة أصلاً عند جمهور الفقهاء، والتصنيف نفسه عند فقهاء الحنفية ثلاثة أقسام[108]:

1 ـ **عقود مشروعة**: وهي ما شرعت بأصلها ووصفها.

2 ـ **عقود باطلة**: وهي ما لم تشرع بأصلها ولا بوصفها.

3 ـ **عقود فاسدة**: وهي ما شرعت بأصلها دون وصفها.

ـ التقسيم الثالث: بالنظر إلى صحة العقد وعدمها صنفان[109]:

1 ـ **عقود صحيحة**: وهي ما توافرت فيها جميع شرائطها الشرعية العامة والخاصة، في أصلها وفي نواحيها الفرعية ـ في أصلها ووصفها ـ كبيع المال المتقوم بثمن معلوم نقداً أو نسيئة.

2 ـ **عقود فاسدة**: وهي التي اختلت بفقدان بعض شرائطها المتعلقة ببعض نواحيها الفرعية ـ فهي مشروعة بأصلها دون وصفها ـ؛ كبيع الشيء بثمن مجهول.

التقسيم الرابع: أنواع العقود بالنظر إلى تسميتها وعدمها صنفان[110]:

1 ـ **عقود مسماة**: وهي التي أقر التشريع لها اسماً يدل على موضوعها الخاص، وأحكاماً أصلية تترتب على انعقادها؛ كالبيع والهبة والإجارة والشركة. . .

2 ـ **عقود غير مسماة**: وهي التي لم يصطلح على اسم خاص لموضوعها، ولم يرتب التشريع لها أحكاماً تخصها، وهي كثيرة لا تنحصر، وتتنوع بحسب حاجة العاقد والموضوع المتفق عليه ضمن الغايات المشروعة[111].

---

(108) ينظر: ـ رد المحتار، ابن عابدين، 4/ 104.
ـ الأشباه والنظائر، ابن نجيم، ص337.

(109) المدخل الفقهي العام، مصطفى أحمد الزرقا، الفقرة رقم (297)، 1/ 574.

(110) ينظر: ـ نظرية العقد، د. عبد الرزاق السنهوري، الفقرة 127 ـ 128، ص122 ـ 125.
ـ المدخل الفقهي العام، مصطفى أحمد الزرقا، 1/ 569، الفقرة رقم (295).
ـ العقود المسماة، أ.د. محمد الزحيلي، ص18.

(111) العقود المسماة، أ.د. محمد الزحيلي، ص18.

وقد نشأت في الفقه الإسلامي عقود جديدة في عصور مختلفة، وأطلق عليها الفقهاء أسماء خاصة، وقرروا أحكامها، فأصبحت عقوداً مسماة، وقد تبقى بعض العقود زمناً بلا أسماء إلى أن يصطلح لها على اسم خاص.

وثمرة تسمية العقود تسهيلية محضة، بحيث تسهِّل على الناس تعاملهم، إذ إن العقد المسمى كثير الشيوع بين الناس في معاملاتهم، فيكون له في التشريع نصوص تفصل أحكامه؛ ليسهل الرجوع إليه.

التقسيم الخامس: أنواع العقود بالنظر إلى محلها ـ المعقود عليه ـ خمسة أصناف تبعاً للقانون المدني السوري والمصري، وقد جاراهما القانون المدني الأردني[112]:

1 ـ **العقود التي تقع على الملكية**، وتشمل: البيع والمقايضة والهبة والشركة والقرض والدخل الدائم والصلح[113].

2 ـ **العقود الواردة على الانتفاع بالشيء**، وتشمل: عقد الإيجار، بما فيه المزارعة، والوقف، والعارية[114].

3 ـ **العقود الواردة على العمل**، وتشمل: عقد المقاولة، وعقد العمل، والوكالة، والوديعة، والحراسة[115].

4 ـ **عقود الغرر**، وتشمل: المقامرة، والرهان، والمرتب مدى الحياة، وعقد التأمين[116].

5 ـ **عقود الكفالة**[117].

(112) ينظر: العقود المسماة، أ.د. محمد الزحيلي، ص27 وما بعدها.

(113) ينظر: القانون المدني السوري، المواد رقم (395 ـ 525).

(114) ينظر: القانون المدني السوري، المواد رقم (526 ـ 611).

(115) ينظر: القانون المدني السوري، المواد رقم (612 ـ 704).

(116) ينظر: القانون المدني السوري، المواد رقم (705 ـ 737).

(117) ينظر: القانون المدني السوري، المواد رقم (738 ـ 767).

ويضاف إلى هذه الأقسام الخمسة أمران[118]:

1 ـ **عقد الحوالة**[119].

2 ـ **عقد الرهن**[120].

ويذكر أن ترتيب العقود في الفقه الإسلامي كان ترتيباً كيفياً في كتب الفقه، تبعاً لرغبة المصنف، ويكاد الفقهاء يجمعون على البدء بعقد البيع؛ نظراً لأهميته، وكثرة استعماله، وشيوع انتشاره، ومزيد الحاجة إليه[121].

ـ التقسيم السادس: أنواع العقود من حيث التكوين صنفان[122]:

1 ـ **عقود شكلية**: تخضع في عقدها لشيء من الشرائط الشكلية، وتعد الأعمال المصرفية والمعاملات والعقود فيها لها أشكال معينة ونماذج خاصة، وإجراءات محددة.

2 ـ **عقود رضائية غير شكلية**: وهي التي لا تخضع في انعقادها إلا لمجرد التراضي، وهي عقود كثيرة يستعملها الناس، وغالباً ما تكون في المسائل المالية العادية ذات الأثمان المتوسطة وما دون.

ـ التقسيم السابع: أنواع العقود بالنظر إلى النفاذ صنفان[123]:

1 ـ **عقود نافذة**: وهي العقود التي صدرت من كامل الأهلية، وخالية من كل حق لغير العاقدين يوجب توقفها على إرادته.

2 ـ **عقود موقوفة**: وهي التي تصدر من ناقص الأهلية، وتحوي حقاً لغير العاقدين يوجب توقفها على إرادة الآخر وإجازته.

---

(118) ينظر: العقود المسماة، أ.د. محمد الزحيلي، ص29 وما بعدها.

(119) ينظر: القانون المدني السوري، المواد رقم (303 ـ 321).

(120) ينظر: القانون المدني السوري، المواد رقم (1028 ـ 1071).

(121) ينظر: العقود المسماة، أ.د. محمد الزحيلي، ص31.

(122) ينظر: ـ نظرية العقد، د. عبد الرزاق السنهوري، الفقرة 115 ـ 119، ص112 ـ 115.
ـ المدخل الفقهي العام، مصطفى أحمد الزرقا، 1/ 575، الفقرة رقم (299).

(123) ـ المدخل الفقهي العام، مصطفى أحمد الزرقا، 1/ 577، الفقرة رقم (300).
ـ الفقه الإسلامي وأدلته، أ.د. وهبة الزحيلي، 4/ 240.

ـ التقسيم الثامن: أنواع العقود بالنظر إلى اللزوم وقابلية الفسخ أربعة أصناف[124]:

1 ـ **عقد لازم بحق الطرفين، ولا يقبل الفسخ بطريق الإقالة**، وهو عقد الزواج.

2 ـ **عقود لازمة بحق الطرفين، ولكنها تقبل الفسخ والإلغاء بطريق الإقالة** أي باتفاق العاقدين، كالبيع والإجارة...

3 ـ **عقود لازمة بحق أحد الطرفين فقط**، كالرهن والكفالة؛ فإنهما لازمان بالنسبة إلى الراهن والكفيل، وغير لازمين بالنسبة إلى الدائن المرتهن والمكفول له.

4 ـ **عقود غير لازمة** أصلاً بحق كلا الطرفين، وهي التي يملك كل منهما فيها حق الرجوع والإلغاء، كالإيداع والإعارة والوكالة.

ـ التقسيم التاسع: بالنظر إلى تبادل الحقوق ثلاث أصناف[125]:

1 ـ **عقود المعاوضات**: وهي التي تقوم على أساس إنشاء وجائب متقابلة بين العاقدين، يأخذ فيها كل من الطرفين شيئاً ويعطي في مقابله شيئاً؛ وذلك كالبيع والإجارة.

2 ـ **عقود التبرعات**: وهي التي تقوم على أساس المنحة أو المعونة من أحد الطرفين للآخر؛ كالهبة والإعارة.

3 ـ **عقود تحوي معنى التبرع ابتداء، والمعاوضة انتهاء**؛ كالقرض، والكفالة بأمر المدين...

ـ التقسيم العاشر: بالنظر إلى الضمان وعدمه ثلاثة أصناف[126]:

---

(124) ينظر: ـ المدخل الفقهي العام، مصطفى أحمد الزرقا، 1/ 577، الفقرة رقم (301).
ـ الفقه الإسلامي وأدلته، أ.د. وهبة الزحيلي، 4/ 241 ـ 242.
ـ نظرية العقد، د. عبد الرزاق السنهوري، الفقرة 134 ـ 135، ص129 ـ 130.

(125) ينظر: المدخل الفقهي العام، مصطفى أحمد الزرقا، 1/ 578، الفقرة رقم (302).

(126) ينظر: المدخل الفقهي العام، مصطفى أحمد الزرقا، 1/ 579 ـ 580، الفقرة رقم (303).

1 ـ **عقود ضمان**: وهي التي يعتبر المال المتقل، بناء على تنفيذها، من يد إلى يد مضموناً على الطرف القابض له، فمهما يصبه من تلف فما دونه، ولو بآفة سماوية، يكن على مسؤوليته وحسابه، ومن هذه العقود: البيع، والقرض...

2 ـ **عقود أمانة**: وهي التي يكون المال المقبوض في تنفيذها أمانة في يد قابضه لحساب صاحبه، فلا يكون القابض مسؤولاً عما يصيبه من تلف فما دونه إلا إذا تعدى عليه أو قصر في حفظه، من هذه العقود: الإيداع، والإعارة، والوكالة، والشركة...

3 ـ **عقود مزدوجة الأثر**: إذ تنشيء الضمان من وجه، والأمانة من وجه، من هذه العقود: الإجارة، والرهن.

ـ التقسيم الحادي عشر: بالنظر إلى غاية العقد سبعة أصناف(127):

1 ـ **التمليكات**: وهي ما يقصد بها تمليك شيء، عين أو منفعة، فإن كان التمليك بعوض فهي عقود المعاوضات؛ كالبيع والإجارة...، وإن كان التمليك مجاناً بغير عوض فهي عقود التبرعات؛ كالهبة والوقف...

2 ـ **الإسقاطات**: وهي ما يقصد بها إسقاط حق من الحقوق، فإن كان الإسقاط بدون بدل من الطرف الآخر فهو الإسقاط المحض؛ كالإبراء عن الدين، والتنازل عن حق الشفعة.

ـ وإن كان الإسقاط ببدل أو عوض من الطرف الآخر، فهو إسقاط المعاوضة؛ كالصلح في الدين والعفو عن القصاص بالدية.

---

(127) ينظر: ـ الفقه الإسلامي وأدلته، أ.د. وهبة الزوحيلي، 4/ 244 ـ 245.
ـ التجارة في الإسلام، عبد السميع المصري، ص62.
ـ بحوث في المعاملات والأساليب المصرفية الإسلامية، د. عبد الستار أبو غدة، الناشر بيت التمويل الكويتي، 1993م، 1413هـ، ص151 ـ 155.
ـ المدخل الفقهي العام، مصطفى أحمد الزرقا، 1/ 583، الفقرة رقم (304).

3 ـ **الإطلاقات**، هي إطلاق الشخص يد غيره في العمل؛ كالوكالة والإذن للصغير المميز بالتجارة.

4 ـ **التقييدات**، هي منع الشخص من التصرف؛ كعزل الوكيل، والحجر على المأذون بالتجارة؛ بسبب الجنون أو العته أو السفه أو الصغر.

5 ـ **التوثيقات**، وهي التي يقصد بها ضمان الديون لأصحابها، وتأمين الدائن على دينه، وهي الكفالة والحوالة والرهن، وتسمى هذه العقود (التأمينات أو عقود الضمان).

6 ـ **الاشتراك**، وهي التي يقصد بها المشاركة في المال والعمل والربح؛ كعقود الشركات بأنواعها، ومنها المضاربة والمزارعة والمساقاة.

7 ـ **الحفظ**، وهي التي يراد منها حفظ المال لصاحبه؛ كعقد الإيداع، وبعض خصائص الوكالة.

ـ التقسيم الثاني عشر: بالنظر إلى الفورية والاستمرار صنفان(128):

1 ـ **عقود فورية**، وهي التي لا يحتاج تنفيذها إلى زمن ممتد يشغله باستمرار؛ بل يتم تنفيذها فوراً دفعة واحدة في الوقت الذي يختاره العاقدان؛ كالبيع ولو بثمن مؤجل، والقرض، والهبة.

2 ـ **عقود مستمرة**، وهي التي يستغرق تنفيذها مدة ممتدة من الزمن، بحيث يكون الزمن عنصراً أساسياً في تنفيذها؛ كالإجارة، والإعارة، والوكالة، وعقود التوريد، ويمكن تسميتها عقوداً زمنية.

ـ التقسيم الثالث عشر: بالنظر إلى الأصلية والتبعية صنفان(129):

1 ـ **عقود أصلية**، وهي كل عقد يكون مستقلاً في وجوده غير مرتبط بأمر آخر

(128) ينظر: ـ نظرية العقد، د. عبد الرزاق السنهوري، الفقرة 147 ـ 148، ص142.
ـ المدخل الفقهي العام، مصطفى أحمد الزرقا، 1/ 583 وما بعدها، الفقرة رقم (305).

(129) ينظر: ـ نظرية العقد، د. عبد الرزاق السنهوري، الفقرة 150، ص143.
ـ المدخل الفقهي العام، مصطفى أحمد الزرقا، 1/ 586، الفقرة رقم (306).

على سبيل التبعية له في الوجود والزوال، وذلك كالبيع، والإجارة، والإيداع...

2 ـ **عقود تبعية**، وهي كل عقد يكون تابعاً لحق آخر ومرتبطاً به في وجوده وزواله كاتصال الفرع بأصله، وذلك كالرهن والكفالة.

ـ التقسيم الرابع عشر: أنواع العقود من حيث الموضوع صنفان[130]:

1 ـ **العقد البسيط**: وهو الذي يشتمل على عقد واحد فقط؛ كعقد البيع، والإجارة، والقرض، والوكالة، ونحوها.

2 ـ **العقد المختلط**: وهو الذي يشتمل على أكثر من عقد واحد؛ كما في العقد بين صاحب الفندق والنازل فيه، فهو مزيج من عقد إيجار ـ بالنسبة للمسكن، وبيع ـ بالنسبة للمأكل ـ، وعمل ـ بالنسبة للخدمة ـ، ووديعة ـ بالنسبة للأمتعة ـ.

قبل اختتام هذا المطلب تحسن الإشارة إلى توضيح مفهوم مصطلح سيتكرر في طيات البحث، وهو: (التكييف القانونيّ أو التكييف الشرعي للمسألة)، فما المقصود بهذا المصطلح؟ الجواب آت:

تكييف العقد

تكييف العقد، هو: إعطاء الوصف القانوني أو الشرعي للعقد؛ من أجل معرفة موقف التشريع من العقد الذي يُدْرس.

وتكييف العقد أمر مهم وأساسي، يفيد العاقدين؛ ليستقيم عقدهما، كما يفيد المحكِّم ـ القاضي أو المفتي ـ؛ لإعطاء القرار الصائب عند المنازعة أو الاختلاف بين العاقدين.

فتكييف العقد هو البحث في أركان العقد، وشروطه، والأوصاف المقترنة

---

(130) ينظر: نظرية العقد، د. عبد الرزاق السنهوري، الفقرة 130، ص125.

به، والتدقيق في الآثار والالتزامات التي يتفق عليها العاقدان، والنظر في الغاية التي يقصدها المتعاقدان.

والتكييف الشرعي للعقود في الفقه الإسلامي، يشمل دراسة العقد من ناحيتين[131].

الأولى: من حيث مشروعية العقد، واتفاقه مع مقاصد الشريعة، وقبوله ضمن قواعد العقود العامة وأحكام التعامل الشرعية.

الثانية: من حيث إعطاء الوصف الحقيقي للعقد.

(131) ينظر: العقود المسماة، أ.د. محمد الزحيلي، ص36.

الحركة الاستشراقية
وكيفية مواجهتها

الدكتور أحمد عبد الرحيم السائح



أصبح موضوع الاستشراق والمستشرقين. من المواضيع التي تشد انتباه علماء الإسلام. لمَّا رأوا أن دراسات المستشرقين للإسلام لا تخلو من الدَّس والتحريف، بحسب ما يقومون به. من تحقيق علمي، أو اكتشاف تاريخي. ذلك أن العمل الاستشراقي، لم يقم على النوايا المخلصة الطيبة، ولكن أصبح مزيجاً من الحق والباطل[1]، ومن هنا صار حقاً على الباحث، والدارس. أن يعنى بتحديد مفهوم الاستشراق، والوقوف على معالمه البارزة، وآفاقه، ومظاهره،

(1) انظر سعيد الأعظمي: الإسلام والمستشرقون لماذا؟ ص7 من كتاب الإسلام والمستشرقون ط. عالم المعرفة ص5/ 1405هـ.

وأهدافه، ليتبين الطريق، ويتعرف المعالم، والحقائق، فيكون على بينة من أمر يمسه في حياته، ويهمه أن يكون على وعي له ومنه[2].

والواضح أن كلمة «الاستشراق»: مشتقة من مادة «شرق». يقال: شرقت الشمس شرقاً وشروقاً: إذا طلعت[3].

ومما يسترعي الانتباه: أن كلمة الاستشراق، التي نبحث عن مفهومها اللغوي، لم ترد في المعاجم المختلفة[4]. وليس معنى عدم ورودها في المعاجم اللغوية، منع الباحث من الوصول إلى المعنى الحقيقي استناداً إلى قواعد الصرف وعلم الاشتقاق، حيث يبدو أن معنى استشرق: أدخل نفسه في أهل الشرق وصار منهم[5].

وبعض المصادر اللغوية الحديثة تقول: استشرق: طلب علوم الشرق، ولغاتهم لمن يعنى بذلك من علماء الفرنجة[6].

«والمستشرق هو عالم متمكن من المعارف الخاصة بالشرق وآدابه»[7].

أما لدى علماء الغرب فيتساءل «أربرى» نفسه: ما هو الاستشراق؟ وما كنه المستشرق؟

ومن الجلي: أن الكاتب حين يعرض لمثل هذا الموضوع الواسع الذي لا يزال مجهولاً بين الجماهير، يحسن به أن يحاول الوصول إلى تفاهم بينه وبين قارئيه، حتى يتعرفوا موقفهم تعرُّفاً صحيحاً.

ومما يزيد من ضرورة هذا التفاهم أن الاستشراق، ومثله في ذلك كثير من

---

(2) انظر الدكتور أحمد سما يلوفتش: فلسفة الاستشراق ص21.

(3) مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط ج1 ط. القاهرة، 1960.

(4) ابن منظور، لسان العرب ج1 ص173، الفيروزآبادي: القاموس المحيط ج3 ص248 الأزهري، تهذيب اللغة ج8 ص326، الجوهري، الصحاح ج2 ص1500، والشرنوبي، أقرب الموارد ج1 ص586 وغير ذلك.

(5) الدكتور أحمد سما يلوفتش: فلسفة الاستشراق ص22.

(6) الشيخ أحمد رضا، معجم متن اللغة ج3 ص311 ط. بيروت دار مكتبة الحياة 1958.

(7) انظر الدكتور أحمد سما يلوفتش: فلسفة الاستشراق ص22.

فروع العلم الأخرى، قد تخطى حدوده إلى ميادين تنتمي في حقيقتها إلى علوم أخرى مستقلة عنه، وإن كانت مجانسة له.

حيث إن المستشرق يشارك في علمه عالم الآثار، والحفريات، والمؤرخ، وعالم الصرف، والاشتقاق، وعالم الأصوات، والفيلسوف وعالم اللاهوت، والموسيقى، والفنان[8].

أما قاموس أكسفورد الجديد فيحدد المستشرق بأنه: «من تبحر في لغات الشرق وآدابه»[9]، ويقول بارت: «الاستشراق: علم يختص بفقه اللغة خاصة»[10].

ويعرف «جويدي» علم الاستشراق فيقول: الوسيلة لدرس كيفية النفوذ المتبادل بين الشرق والغرب. إنما هو علم الشرق ومن الممكن أن نقول: إنه بناء على الارتباط المتين بين التمدن الغربي، والتمدن الشرقي، ليس علم الشرق إلا باباً من أبواب تاريخ الروح الإنساني. وليس صاحب علم الشرق الجديد، بهذا اللقب الذي يقتصر على معرفة بعض اللغات المجهولة، أو يستطيع أن يصف عادات بعض الشعوب، بل إنما هو من جمع بين الانقطاع إلى درس بعض أنحاء الشرق، وبين الوقوف على القوى الروحية الأدبية الكبيرة التي أثرت على تكوين الثقافة الإنسانية.

وهو من تعاطى درس الحضارات القديمة، ومن أمكنه أن يقدر شأن العوامل المختلفة في تكوين التمدن في القرون الوسطى مثلاً، أو في النهضة الحديثة، وعلم الشرق هذا علم من علوم الروح، يتعمق في درس أحوال الشعوب الشرقية، ولغاتها، وتاريخها، وحضارتها، ثم يستفيد من البحوث الجغرافية والطبيعية[11].

---

(8) انظر الدكتور أحمد سما يلوفتش: فلسفة الاستشراق ص22.

(9) أربي: المستشرقون البريطانيون، ص7، 8، ترجمة محمد الدسوقي النويهي، ص. وليان، لندن.

(10) الدكتور أحمد سما يلوفتش: فلسفة الاستشراق ص23.

(11) جويدي: علم الشرق وتاريخ العمران، ص11 ـ 14.

ويذكر الدكتور أحمد سمايلوفتش بعد أن عرض آراء علماء الغرب: أن الباحث يستطيع أن ينتهي إلى نتائج، ذات دلالات بالغة ليفيد منها إلى تقرير الحقائق التالية:

أولاً: أنّ دارس موضوع الاستشراق يجب عليه قبل كل شيء، أن يحدد مفهومه، ويحاول إيصال معناه محدداً إلى قارئيه.

ثانياً: أنَّ الاستشراق علم ذو حدود واسعة، وأحياناً غير واضحة، إذ يختلط ميدانه بميادين العلوم الأخرى، لأن المستشرق قد يشارك في أبحاثه علماء الآثار، والأصوات والاشتقاق، والحفريات، واللاهوت وما شاكل ذلك.

ثالثاً: أنَّ المفهوم العلمي لكلمتي الاستشراق والمستشرق، قد مر بأدوار مختلفة منذ عام 683م عندما كان يعني: أحد أعضاء الكنيسة الشرقية، إلى عصرنا هذا، حيث أصبح يعني التبحر في إحدى لغات الشرق وآدابها، فكان هذا التبحر شرطاً أساسياً في عالم الاستشراق.

رابعاً: أنَّ كلمة الاستشراق ذات دلالتين: **أولاهما**: أنه علم يختص بفقه اللغة ومتعلقاتها على وجه الخصوص، **وثانيهما**: أنه علم الشرق أو علم العالم الشرقي، على وجه العموم، فعلى هذا الأساس يشمل كل ما يتعلق بمعارف الشرق، من لغة وآداب، وتاريخ وآثار، وفن وفلسفة، وأديان، وغيرها من علوم وفنون.

خامساً: أنّ الاستشراق علمياً يرجع إلى العصر الوسيط، بل إلى العصور القديمة.

سادساً: أنّ الاستشراق، ، كفكرة علمية، قد نال حظاً عظيماً أثناء القرن الثامن عشر، حيث كان الشرق يأخذ مكانه في أبحاثه ومؤلفاته إلى جانب الغرب في أفق شمولي، ما يدل على أن دراسة العرب، وما يتعلق بهم، كان ولا يزال أمراً بالغ الأهمية، لعلم الاستشراق ودراساته.

سابعاً: أنّ الاستشراق يطلق على الجمع، والانقطاع إلى دراسة الأنحاء

المختارة من الشرق، والوقوف على قواه الروحية، وآدابه العظيمة. التي أسهمت إسهاماً فعالاً في تكوين ثقافة العالم بأسره[12].

والدكتور محمود حمدي زقزوق يرى: أن كلمة مستشرق بالمعنى العام تطلق على كل غربي، يشتغل بدراسة الشرق كله: أقصاه، ووسطه، وأدناه، في لغاته، وآدابه وحضارته، وأديانه.

والذي يعنينا هنا هو المعنى الخاص لمفهوم الاستشراق، الذي يعنى بالدراسات الغربية المتعلقة بالشرق الإسلامي في لغاته، وآدابه، وتاريخه، وعقائده، وتشريعاته، وحضارته بوجه عام، وهذا المعنى هو الذي تنصرف إليه في عالمنا العربي الإسلامي كلمة «مستشرق» عندما يطلق لفظ استشراق أو مستشرق[13].

وهناك آراء أخرى غير آراء هؤلاء العلماء الأجلاء. لكننا اكتفينا بما ذكرناه من آراء لما فيها من السعة والشمول، ولعلنا بعد هذا نخلص إلى النتائج التالية:

أولاً: أنّ الاستشراق علم يحاول أصحابه دراسة كل ما يتعلق بالشرق من لغات وآداب ومعتقدات وعلوم وفنون وما شاكلها.

ثانياً: أنّ المعنى الأصلي لكلمة استشرق «صار شرقياً» وأن صيغة المستشرق علمياً تطلق على ذلك الذي يشتغل بالعقليات الشرقية عامة والسامية خاصة.

ثالثاً: أَنّ المستشرق عالم غربي يهتم بالدراسات الشرقية على الإطلاق ويجب أن يكون عالماً متخصصاً غربياً أصلاً أو انتماء.

رابعاً: أنّ المعنى الذي ينصرف إليه عندما يطلق لفظ مستشرق هو الذي يعنى بالدراسات الغربية المتعلقة بالشرق الإسلامي.

وبناء على ما ذكره العلماء المتخصصون والدارسون للاستشراق يمكن

---

(12) الدكتور أحمد سما يلوفتش: فلسفة الاستشراق ص26.

(13) الدكتور محمد حمدي زقزوق، الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، ص18.

القول: إن الاستشراق أصبح اسماً واسعاً، يشمل طوائف متعددة تعمل في ميادين الدراسات الشرقية المختلفة[14].

ويكاد الاستشراق يكون علماً قائماً بنفسه، له أصوله وفروعه، وله مقدماته ونتائجه، ويكاد يكون رجاله ـ على الرغم من ـ شتاتهم، شعباً خاصاً له أفقه الخاص به، وحياته المقصورة عليه[15].

لكن يمكن القول: إن الاستشراق في دراسته للإسلام ليس علماً بأي مقياس علمي. وإنما هو عبارة عن «أيديولوجية» خاصة يراد من خلالها ترويج تصورات معينة عن الإسلام، بصرف النظر عما إذا كانت هذه التصورات قائمة على حقائق أو مرتكزة على أوهام وافتراءات[16].

والاستشراق مهنة وحرفة كالطب والهندسة والمحاماه وهو أقرب الشبه إلى مهنة التبشير[17].

وإذا أجرى الباحث موازنة بين آراء علماء الغرب وعلماء العربية في الاستشراق فإنه سوف يصل إلى التقديرات التالية:

أولاً: يرى العلماء: أن الاستشراق قد أصبح علماً مستقلاً له ذاتيته، ويقوم بدراسة كل ما يتعلق بالشرق وحضارته.

ثانياً: قرر العلماء: أن المستشرق لا بد له من معرفة كاملة بإحدى اللغات الشرقية وآدابها[18].

ويبدو للباحث بعد الدراسة، والاستقصاء: أن للاستشراق أسباباً كثيرة، ودوافع متعددة، نفسية، وتاريخية، واقتصادية، وأيديولوجية، ودينية، وأخيراً علمية، وبجانب هذا، هناك أسباب ثانوية شخصية مزاجية. عند بعض الذين تهيأ

---

(14) إبراهيم عبد المجيد اللبان، المستشرق والإسلام، 54 ط الأزهر، 1970م.

(15) محمد الحوماني: المستشرقون، مجلة الرسالة 26 يوليو 1937، القاهرة.

(16) الدكتور محمود حمدي زقزوق، الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، ص12، كتاب الأمة.

(17) حسين الهروي، نحن والمستشرقون، مجلة المعرفة ص40، يوليو 1933م.

(18) الدكتور أحمد سما يلوفتش، فلسفة الاستشراق 322 بتصرف.

لهم الفراغ، والمال، واتخذوا الاستشراق وسيلة لإشباع رغباتهم الخاصة في السفر، والترحال، أو في الاطلاع على ثقافات العالم القديم[19].

وليس من الضروري بحث تلك الدوافع ومعرفة كل هذه الأسباب؛ لأن السبب الرئيسي المباشر الذي دعا الأوروبيين إلى الاستشراق هو سبب ديني في الدرجة الأولى. فقد تركت الحروب الصليبية في نفوس الأوروبيين ما تركت من آثار مرة عميقة، وجاءت حركة الإصلاح الديني المسيحي فشعر المسيحيون: بروتستانت وكاثوليك. بحاجات ضاغطة لإعادة النظر في شروح كتبهم الدينية، ومحاولة تفهمها على أساس التطورات الجديدة التي تمخضت عنها حركة الإصلاح.

ومن هنا اتجهوا إلى الدراسات العبرانية، وهذه أدت إلى الدراسات العربية والإسلامية، لأن الأخيرة كانت ضرورية لفهم الأولى، وخاصة ما كان منها متعلقاً بالجانب اللغوي، وبمرور الزمن اتسع نطاق الدراسات الشرقية حتى شملت أدياناً ولغات وثقافات غير الإسلام وغير العربية[20].

ومن جهة أخرى رغب المسيحيون في التبشير بدينهم بين المسلمين، فأقبلوا على الاستشراق، ليتسنى لهم تجهيز المبشِّرين، وإرسالهم للعالم الإسلامي.

والتقت مصلحة المبشرين مع أهداف الاستعمار، فمكن لهم، واعتمد عليهم في بسط نفوذه في الشرق، وأقنع المبشرون زعماء الاستعمار بأن المسيحية ستكون قاعدة الاستعمار الغربي في الشرق.

وبذلك سهل الاستعمار للمبشرين مهمتهم، وبسط عليهم حمايته، وزودهم بالمال والسلطان، وهذا هو السبب في أن الاستشراق قام أمره على أكتاف المبشرين، والرهبان ثم اتصل بالاستعمار[21].

ولا يعرف بالضبط من هو أول غربي عني بالدراسات الشرقية، ولا في أي

---

(19) المصدر السابق نفسه ص32.

(20) الدكتور محمد البهي، المبشرون والمستشرقون ص374 من حولية كلية الدعوة، العدد الثاني، 1406هـ، مصر.

(21) المصدر السابق ص375.

وقت كان ذلك، ولكن المؤكد أن بعض الرهبان الغربيين قصدوا الأندلس إبان عظمتها، ومدها، وتثقفوا في مدارسها، وترجموا القرآن، والكتب العربية إلى لغاتهم، وتتلمذوا على علماء المسلمين في مختلف العلوم، وبخاصة في الفلسفة، والطب، والرياضيات.

ومن أوائل هؤلاء الرهبان الراهب الفرنسي «جريريت» الذي انتخب بابا لكنيسة روما عام 999م، بعد تعلمه في معاهد الأندلس، وعودته إلى بلاده.

وبطرس المحترم 1092 ـ 1156م وجيرادي كريمون 1114 ـ 1187م وبعد أن عاد هؤلاء الرهبان: إلى بلادهم نشروا ثقافة العرب ومؤلفات أشهر علمائهم، ثم أسست المعاهد للدراسات العربية؛ أمثال مدرسة «بادوي» العربية وأخذت الأديار والمدارس الغربية، تدرس مؤلفات العرب المترجمة إلى اللاتينية. وهي لغة العلم في جميع أوروبا يومئذ، واستمرت الجامعات الغربية تعتمد على كتب العرب، وتعتبرها المراجع الأصلية للدراسة قرابة ستة قرون[22].

وليس هناك شك في أن الانتشار السريع للإسلام في المشرق والمغرب قد لفت بقوة، أنظار رجالات اللاهوت النصراني إلى هذا الدين. ومن هنا بدأ اهتمامهم بالإسلام ودراسته[23].

ويبدو من الصعب تحديد تاريخ معين لبداية الاستشراق، وإن كان بعض الباحثين يشير إلى أن الغرب النصراني يؤرخ لبدء وجود الاستشراق الرسمي بصدور قرار مجمع «ڤيينا» الكنسي في عام 1312م، بإنشاء عدد من كراسي اللغة العربية في عدد من الجامعات الأوروبية[24].

ولكن الإشارة هنا إلى الاستشراق الكنسي، تدل على أنه كان هناك استشراق غير رسمي قبل هذا التاريخ، فضلاً عن أن هناك باحثين أوروبيين[25].

---

(22) انظر الدكتور مصطفى السباعي: الاستشراق والمستشرقون ص13، 14، ط المكتب الإسلامي ببيروت، 1605.

(23) الدكتور محمود حمدي زقزوق: الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، ص19.

(24) المصدر السابق، ص18، 19.

(25) المصدر السابق، ص19.

ويذكر الباحثون: أنه ليس هناك اتفاق على فترة زمنية معينة لبداية الاستشراق. فبعض الباحثين يذهب إلى القول بأن البدايات الأولى للاستشراق ترجع إلى مطلع القرن الحادي عشر الميلادي، بينما يرى «رودي رات»: أن بدايات الدراسات الإسلامية والعربية في أوروبا تعود إلى القرن الثاني عشر، الذي تمت فيه لأول مرة ترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغة اللاتينية. كما ظهر أيضاً في القرن نفسه أول قاموس لاتيني عربي[26].

وأول استعمال لكلمة «مستشرق» ظهر في سنة 1630م حيث أطلق على أحد أعضاء الكنيسة الشرقية أو اليونانية. وفي سنة 1691م وجدنا «أنتوني وود» يصف «صموئيل كلارك» بأنه «استشراقي نابه» يعني ذلك أنه عرف بعض اللغات الشرقية: و«بيرون» حينما يتحدث عن المستر «ثورنتون» يذكر معارفه الكثيرة الدالة على استشراق عميق[27].

ويذكر «رونسون» أن كلمة «مستشرق» ظهرت في اللغة الإنجليزية حوالي عام 1779م كما دخلت كلمة «الاستشراق» على معجم الأكاديمية الفرنسية في عام 1838م[28].

تجسدت فكرة نظام خاص مكرس لدراسة الشرق، ولم يكن المتخصصون بعد من العدد بحيث يمكنهم تشكيل جمعيات، أو مجلات متخصصة.

كان أفق هؤلاء المستشرقين يشمل عديداً من المجالات بطريقة غير متوازية في عمقها. ومن هنا بدأ تصنيفهم كمستشرقين، وشهدت فكرة الاستشراق تعمقاً كبيراً. إلا أنها تعرضت كذلك لأضرار. وكان الشرق يأخذ مكانه في مؤلفات القرن الثامن عشر إلى جانب الغرب في أفق شمولي[29].

---

(26) المصدر السابق، ص20.

(27) الدكتور أحمد سما يلوفتش: فلسفة الاستشراق ص22.

(28) انظر مكسيم رودنسون، تراث الإسلام، تصنيف شاخت وبوزورث ج1، ص78، ترجمة الدكتور محمد زهير السمهوري، سلسلة عالم المعرفة، بالكويت 1978م.

(29) الدكتور أحمد سما يلوفتش: فلسفة الاستشراق ص25.

· ولكن المهم ليس هو متى ظهر مفهوم «مستشرق» أو «استشراق»، وإنما المهم هو متى بدأت الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا، ومتى بدأ الاشتغال بالإسلام، والحضارة الإسلامية سواء بالقبول أو بالرفض، وهذا أمر موغل في القدم.

أما المصطلح ذاته فلا يعني شيئاً أكثر من واقع إطلاق وصف على الدراسات التي كانت قائمة بالفعل قبل ذلك بقرون عديدة بصرف النظر عن علميَّة هذه الدراسات أو موضوعيتها[30].

وعلى أية حال ـ كما يقول الدكتور زقزوق[31] ـ فإن الدافع لهذه البدايات المبكرة للاستشراق كان يتمثل في ذلك الصراع الذي دار بين العالمين الإسلامي والمسيحي في الأندلس وصقيلة، كما دفعت الحروب الصليبية بصفة خاصة إلى اشتغال الأوروبيين بتعاليم الإسلام وعاداته[32].

ولهذا يمكن القول بأن تاريخ الاستشراق في مراحله الأولى هو تاريخ الصراع بين العالم النصراني الغربي، في القرون الوسطى، والشرق الإسلامي على الصعيدين الديني والأيديولوجي. فقد كان الإسلام «يمثل مشكلة بعيدة المدى بالنسبة للعالم النصراني في أوروبا على المستويات كافة» وباعتباره مشكلة عملية استدعى الأمر إجراءات معينة كالصليبية والدعوة إلى النصرانية والتبادل التجاري.. وباعتباره مشكلة لاهوتية تطلب بإلحاح العديد من الأسئلة في هذا الصدد. وذلك يقتضي معرفة الحقائق التي لم يكن من السهل معرفتها[33].

ويذكر الباحثون: أنه من القرن الخامس الميلادي وحتى أواخر القرن

---

(30) الدكتور محمود حمدي زقزوق: الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، ص21.

(31) مواليد محافظة الدقهلية عام 1933م، أتم دراسته في جامعة الأزهر وحصل على درجة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة ميونيخ بألمانيا الغربية 1968م، وقد أصدر عدة كتب ودراسات في الفلسفة وهو الآن وزير الأوقاف المصرية.

(32) انظر د. زقزوق: الإسلام والاستشراق ص73، ضمن كتب الإسلام والمستشرقون جدة 1405هـ.

(33) الدكتور زقزوق: الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، ص21.

الرابع عشر الميلادي كانت أوروبا تعيش فترة يسمونها: «العصور الوسطى» ويعدونها عصوراً مظلمة حيث كانت شعوب الفرنجة تعيش حياة همجية بائسة في ظلال كنيسة متسلطة مستبدة، ولكن كان أبرز حدث في تاريخ هذه الفترة، هو تلك النافذة التي فتحت في جنوب أوروبا الغربي تطل منه على الحضارة الإسلامية، وذلك بوصول طلائع المسلمين إلى الأندلس وإقامتهم صرح الحضارة الإسلامية فيها، التي امتدت إلى أواخر القرن الرابع عشر الميلادي أي حوالي سبعة قرون[34]. كانت فيها الأندلس مركزاً حضارياً في هذا الجزء من أوروبا تشع عليها آثاره في زحف هادىء في معظم الأحيان، ثم في صورة هجمات قوية. كادت تخترق فرنسا إلى قلب أوروبا في أحيان أخرى[35].

وكانت هناك نافذة أخرى فتحت أمام أوروبا في الشرق، وهي الحملات الصليبية على بلاد الإسلام، فقد جلب الصليبيون معهم إلى أوروبا كثيراً من عادات المسلمين، وأزيائهم وأنماط حياتهم، ووسائلهم في الحروب والبناء.

ولا شك أن عالم الكنيسة النصرانية أيقن أن زحف المسلمين هذا لم يكن زحفاً عسكرياً فحسب، بل كان حضارة، تمتد وتبسط نفوذها، وتنشر معالمها في كل بقعة تصل إليها فتغير من حياة الشعوب، وأفكارها وعقائدها، وأسلوب حياتها.

وحاولت الكنيسة في «روما» إيقاف هذا المد ففتحت محاكم التفتيش تنكل، وتحرق، وتقتل كل من رفع راية العصيان في وجهها، أو حاول التخلص من سيطرتها. وعلى الرغم من كل هذا فإن الكنيسة عجزت عن إيقاف التيار؛ فاضطرت إلى أن تدافع عن نفسها بطريقة أخرى، فبدأت في الاهتمام بدراسة اللغات الشرقية، وفي مقدمتها اللغة العربية[36].

فكانت طلائع المستشرقين من القسس والرهبان، فانكبوا على دراسة اللغة

(34) العقاد: أثر العرب في الحضارة الأوروبية، ص115 ـ 119، دار المعارف.

(35) عبد العزيز القاري: المستشرقون في الميزان، ص372، ط المدينة المنورة.

(36) المصدر السابق، ص274، 275.

العربية، وكان رجال الكنيسة يشكلون وحدهم الطبقة المتعلمة في أوروبا، ويهيمنون على الجامعات ومراكز العلم فيها.

وأنشيء أول مركز لدراسة اللغة العربية في «الڤاتيكان» لتخريج أهل جدل يقارعون فقهاء المسلمين ويجادلون البروتستانت.

ورحل أول فريق من الرهبان إلى المغرب للغاية نفسها، ورحل آخرون إلى المشرق، وأمر الڤاتيكان بإدخال اللغة العربية، واللغات الشرقية الأخرى في مدارس الأديار والكاتدرائيات. وعمل على إنشاء كراسي لهذه اللغات في الجامعات في إسبانيا وفرنسا وإيطاليا، وأصبحت جامعة باريس تشكل أهم مركز للدراسات العربية والشرقية، واستعين بعدد من علماء اللاهوت، وبعدد من المستشرقين ممن أجادوا تلك اللغات. للقيام بتدريسها في تلك المدارس، ولتولي تلك الكراسي في الجامعات(37).

ثم توسعت الدراسات الشرقية والعربية أكثر عندما أمر بابا الڤاتيكان الخامس في أوائل القرن الرابع عشر بإنشاء كراسي للغات العربية، والعبرية، والكلدانية في عدد من الجامعات الرئيسية في أوروبا، وهي: جامعة باريس، وأُكسفورد، وبولونيا، وجامعة الڤاتيكان نفسه، مع تنصيب أستاذين لكل من هذه اللغات في كل كرسي، وتكليفهم بترجمة نصوص عربية، وعبرية، وكلدانية للرد على منتقدي الدين المسيحي(38).

والأمر المهم بالنسبة لتطور الاستشراق كان الاقتناع بضرورة تعلم لغات المسلمين. إذا أريد لمحاولات تنصير المسلمين أن تؤتي ثمارها بنجاح، ومن بين من تبنى هذا الرأي الذي فرض نفسه بالتدرج «روجر بيكون» و«رانموندلل»، وقد صادق مجمع ڤينا الكنسي عام 1312م على أفكار «بيكون ولل» بشأن تعلم اللغات الإسلامية، واللغة العربية على وجه الخصوص، وقد تم تنفيذ ذلك في جامعة باريس، وأُكسفورد، وسلمنكا(39).

---

(37) انظر المصدر السابق، ص275، 276.

(38) نجيب العقيقي: المستشرقون ج1 ص134، ط. دار المعارف.

(39) الدكتور محمود زقزوق، الإسلام والاستشراق ص75، ط المعرفة، جدة.

وقد ساعد على تقدم الدراسات الاستشراقية في نهاية العصر الوسيط، تلك الصلات السياسية والدبلوماسية مع الدولة العثمانية التي اتسعت رقعتها حينذاك. وقد كان للروابط الاقتصادية لكل من إسبانيا، وإيطاليا مع كل من تركيا وسوريا ومصر، أثر كبير في دفع حركة الدراسات الاستشراقية[40].

وفي القرن السادس عشر وما بعده أدت النزعة الإنسانية في عصر النهضة الأوروبية إلى دراسات أكثر موضوعية من ذي قبل، ومن ناحية أخرى ساندت البابوية الرومانية دراسة لغات الشرق من أجل مصلحة التبشير[41].

ولذا يرى كثير من الباحثين: أن الاستشراق لون من ألوان التبشير «الغزو الفكري» ويعود إلى أسباب دينية، فبعد عهد الإصلاح الديني شعر الأوروبيون من البروتستانت والكاثوليك بحاجة إلى إعادة النظر في شروح كتبهم. فاتجهوا إلى الدراسات العربية والإسلامية، وأخذوا يستفيدون مما وصل إلى أيديهم من المؤلفات الإسلامية الكثيرة. ثم تطور الاستشراق فأصبح يهتم بالعلوم الاقتصادية والسياسية إلى جانب غرضه الأول وهو التمهيد للمبشرين، وخدمة أهدافهم[42].

وقد كثر المستشرقون في أول الأمر بين اليهود لعدد من الأسباب حين كان الشرط الأساسي للاستشراق معرفة اللغة العربية، وبما أن اليهود يتكلمون لغة أعرابية «ولا أقول سامية» فإن تعلم العربية كان سهلاً عليهم.

ثم إن اليهود في الأصل شرقيون فساعدهم ذلك على فهم النصوص العربية، وعلى إدراك المشاكل الشرقية أكثر مما كان ذلك مساعداً لغير اليهود.

وكذلك كان اليهود الذين يسكنون في الغرب يعرفون الحاجات السياسية والعلمية التي كانت الدول والجمعيات المعنية بهذا الاتجاه ترمي إليها أكثر من غيرهم، لجمعهم في الأصل بين الذهن الشرقي والمسكن الغربي[43].

---

(40) المرجع السابق ص75.

(41) المصدر السابق ص75.

(42) الشيخ أحمد بشير: الغزو الفكري والتيارات المعادية للإسلام، ص469، 47.

(43) الدكتور عمر فروخ: الاستشراق في نطاق العلم وفي نطاق السياسة، ص133، 134.

والظاهر أن اليهود أقبلوا على الاستشراق لأسباب دينية، وهي محاولة إضعاف الإسلام، والتشكيك في قيمه؛ بإثبات فضل اليهودية على الإسلام[44].

وقد استطاع اليهود أن يكيفوا أنفسهم ليصبحوا عنصراً أساسياً في إطار الحركة الاستشراقية الأوروبية النصرانية[45].

ولم يرد اليهود أن يعملوا داخل الحركة الاستشراقية بوصفهم مستشرقين يهوداً حتى لا يعزلوا أنفسهم، وبالتالي يقل تأثيرهم. ولهذا عملوا بوصفهم مستشرقين أوروبيين، وبذلك كسبوا مرتين:

ـ كسبوا أولاً: فرض أنفسهم على الحركة الاستشراقية كلها.

ـ وكسبوا ثانياً: تحقيق أهدافهم في النيل من الإسلام، وهي أهداف تلتقي مع أهداف غالبية المستشرقين النصارى[46].

وقد ظل اليهود طوال تاريخهم يتحينون كل فرصة متاحة ليكيدوا للإسلام والمسلمين، وقد وجدوا في مجال الاستشراق باباً ينفثون منه سمومهم ضد الإسلام والمسلمين. فدخلوا في هذا المجال مستخفين تحت رداء العلم، كما وجدوا في الصهيونية باباً آخر يفرضون منه سيطرتهم على العرب والمسلمين[47].

وتتمثل اتجاهات الاستشراق اليهودي في عدة شبهات:

أولاً: القول: بأن المسلم معناه في الأصل الخائن.

ثانياً: الادعاء بأن النبي ـ ﷺ ـ كانت تنتابه النوب العصبية، ودليل ذلك ما كان يصيبه من الجهد خلال نزول الوحي، مع أنه ـ ﷺ ـ لم يعرف في تاريخه كله أنه كان يصاب بمثل هذه النوبات العصبية قبل زمن البعثة ومقدماتها.

ثالثاً: الزعم بأن الرسول ـ ﷺ ـ عاشر بعض النصارى واليهود فاستفاد

---

(44) الدكتور محمد البهي: الفكر الإسلامي الحديث، ص543، ملاحق ط. دار الفكر، بيروت.

(45) الدكتور محمود حمدي زقزوق: الاستشراق والخلفية الفكرية، ص49.

(46) المصدر السابق، ص50 بتصرف.

(47) المصدر السابق، ص50 بتصرف.

منهم كثيراً من القصص، واقتبس بعض أساليب التعبير التي لم تكن معروفة للعرب، مثل: ذاق الموت، ونفخ في الصور، وفي آذانهم وقر. وهو ادعاء مسبوق ردده مشركو مكة الذين قالوا: ﴿إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ﴾، وقد بكّتهم القرآن فقال: ﴿لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾[48].

﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُو مِن قَبْلِهِ مِن كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لَّارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ﴾[49].

رابعاً: الادعاء بأن محمداً ـ ﷺ ـ ما كان رسولاً ولا نبياً، فزعم للعرب في تجسس الأخبار والإسراع بنقلها بطرق لم يوفق أحد من المتحضرين حتى اليوم إلى كشف سرها.

خامساً: أنّ محمداً ـ ﷺ ـ كان صادق الفراسة، نفاذاً للرجال. إذا لقي أحدهم انكشف له سره، وافتضحت أمامه خفايا صدره، وعرف كيف يستهله ويجذبه إليه.

سادساً: ما كان من بلاغ النبي ﷺ، ورسالته لم تكن وحياً يوحى وإنما هي أنباء وروايات يجند لها جواسيسه، ورجاله أو حقائق يبلغها بحذقه وفراسته.

سابعاً: تزوج الرسول ﷺ بالسيدة خديجة رضي الله عنها طمعاً في ثروتها. وهي أكذوبة لا تتفق مع ما عرف عن رسول الله ﷺ من زهد في الدنيا.

ثامناً: الزعم أنه أنشأ جمعية سرية، واختار أبا بكر الصديق رضي الله عنه رئيساً لها، فجعل يروج لها، ويتفانى في نشرها. فكانوا يجتمعون في بيت الأرقم، وأنهم كانوا يجتمعون سراً للصلاة، وقد حاول المستشرق «مرجليوث» تشبيههم بالماسون، وأن هذا الجمع قد اتخذ له رموزاً منها: السلام عليك.

تاسعاً: الزعم بأن النبي ـ ﷺ ـ نظر في تعاليم النصارى واليهود، فأخرج منها ما لا يقبله، وأنه وحد بين إله اليهود والنصارى وجعلهما واحداً.

---

(48) سورة النحل، الآية: 103.

(49) سورة العنكبوت، الآية: 48.

ولا يخفى أن هذا القول باطل من أساسه. والحقيقة أن التوحيد هو دين جميع رسل الله وأنبيائه، وأن النصرانية واليهودية حرفتا هذه العقيدة[50].

على هذا النحو حاول الاستشراق اليهودي تصوير الإسلام ورسالته ونبيه ـ ﷺ ـ وهو ما أورده «مرجليوث» في كتابه: محمد وظهور الإسلام[51].

وقد تابع «مرجليوث» على نفس الطريق في الاستشراق اليهودي «جولد سيهر» ويعد جولد سيهر من أكبر الناقمين على الإسلام، ويُعدُّ كتابه «العقيدة والشريعة في الإسلام» مثلاً لهذا التشويه الذي حاول به تمزيق الحقائق الإسلامية، والذي يمثل تزويراً فادحاً، وتحريفاً خطيراً لسمعة الإسلام[52].

ويضيف «جولد سيهر» إلى مفهوم الاستشراق اليهودي عدة شبهات:

أولاً: القول ببشرية القرآن. أي أنه ليس وحياً، وأن القرآن لم يأخذ خطاً واحداً في التعبير عن مدلول القضايا التي ساقها، وأن أسلوبه متباين بين البيئتين المكية والمدنية.

ثانياً: أن الإسلام كان مزيجاً منتخباً من الفكر اليهودي والمسيحي.

ثالثاً: استقبال الرسول لبيت المقدس والصلاة كان استرضاءً لليهود.

رابعاً: أن قصة إبراهيم في القرآن مفتعلة، وأنها نزلت في المدينة إرضاء لليهود. والواقع أن القرآن تحدث عن إبراهيم عليه السلام في أكثر من موضع في القرآن المكي وأهمها سورة إبراهيم.

خامساً: الفقه الإسلامي مأخوذ من الفقه الروماني.

سادساً: أن الإسلام قام على السيف.

سابعاً: الحديث النبوي من صناعة الصحابة والتابعين.

ثامناً: الجيوش العربية أخرجها القحط والجوع.

---

(50) الأستاذ أنور الجندي: الإسلام في وجه التغريب، ص311، 312، ص. دار الاعتصام.

(51) المصدر السابق، ص312.

(52) المصدر السابق، ص314.

تاسعاً: إنكار عالمية الرسالة[53].

ولا ريب أن هذه الشبهات ليست جديدة، وقد كشف كتاب المسلمين فسادها وزيفها.

وإذا كان الأمر ـ كما عرفنا ـ من بداية الحركة الاستشراقية، فإننا نرى أن الحركة الاستشراقية انتقلت إلى مرحلة أخرى، توجهت فيها إلى دراسة الإسلام، وما يتصل به، وكان الهدف من ذلك هو التمهيد للاستعمار الزاحف في ذلك الوقت[54].

ولما أدرك الغرب: أن التغلب على المسلمين، والتحكم فيهم عسكرياً حدث قصير العمر، انصرفت همم المستشرقين، وعلماء الغرب. إلى الغزو الفكري[55] والتبشيري أو تحويل المسلمين عن الإسلام.

وهذه المرحلة من أخطر المراحل، بل هي الحرب الحقيقية، والغزوة الشرسة التي لا تهدف إلا إلى هدم المنشآت وتمزيق الجيوش، وتحطيم العزائم، وطمس المعالم، وتعمية الطريق، وبذلك يضمنون الخضوع من غير أن يحتاجوا إلى أن يرفعوا سلاحاً[56].

ولذلك عمل المستشرقون على تقويض العقيدة الإسلامية، وإحلال مفاهيم الصداقة بين الدول الغالبة والمغلوبة محلها، تحت اسم الحضارة أو العالمية، أو وحدة الثقافة، والفكر البشري[57] والإخاء الإنساني، وما إلى ذلك من مسميات.

---

(53) انظر المصدر السابق، ص314.

(54) د. عبد العظيم الديب: المستشرقون والتاريخ. مجلة البعث الإسلامي، عدد 322، 243، رمضان وشوال 1402هـ، الهند.

(55) د. حسن ضياء الدين: الاستشراق، مجلة كلية الشريعة، ص26، العدد الخامس، مكة المكرمة، 1401هـ.

(56) الدكتور عبد العظيم الديب: المستشرقون والتاريخ، مجلة البعث الإسلامي ص143، عدد 2، 3 رمضان وشوال 1402هـ.

(57) د. علي جريشة ومحمد الشريف: أساليب الغزو، ص20 ط. دار الاعتصام.

ويرى كثيرون: أن الاستعمار ولد من أبوين غير شرعيين هما: الاستشراق والتبشير، وأنه ما زال يعمل من أجل هذا الغرض الذي ولد من أجله، وإن غير أساليبه وجلده مرات ليتلاءم مع الظروف المختلفة[58].

أما الاستعمار فهو يرى: أن المفهوم الإسلامي السليم من شأنه أن يعطي المجتمع المسلم قوة تحول دون سيطرته واستمراره.

وأما التبشير فإنه يستهدف الحيلولة دون توسع الإسلام وانتشاره، وقد أضيف إلى هذين الأبوين أب ثالث هو الصهيونية التي تهدف من سيطرتها على الاستشراق، إلى الحيلولة دون تجمع المسلمين، والعرب في وحدة تقاوم الصهيونية[59].

ولقد كان الارتباط الجذري بين التبشير والاستشراق أخذاً وعطاءً قوياً، والفرق بينهما هو أن الاستشراق أخذ صورة البحث، وادعى لبحثه الطابع العلمي الأكاديمي بينما بقيت دعوة التبشير في حدود مظاهر العقلية العامة، وهي العقلية الشعبية.

واستخدم الاستشراق: الكتاب، والمقال في المجلات العلمية، وكراسي التدريس في الجامعة، والمناقشة في المؤتمرات العلمية العامة. أما التبشير فقد سلك طريق التعليم المدرسي في دور الحضانة، ورياض الأطفال، والمراحل الابتدائية والثانوية للذكور والإناث على السواء، كما سلك سبيل العمل الخيري الظاهري في المستشفيات، ودور الضيافة والملاجىء للكبار، ودور اليتامى واللقطاء، واستخدم كذلك دور النشر للطباعة والصحافة[60].

وإذا كان الأمر ـ كما ذكرنا ـ فإنه، ولا شك، كان للاستشراق صلة بحركة الاستعمار الأوروبي، وبحركة التبشير المسيحي في العصر الحديث.

كانت الغاية الأولى من هذا الاستشراق معرفة اللغة العربية؛ ذلك أن اللغة

---

(58) الأستاذ أنور الجندي: الإسلام في وجه التغريب، 265، 266.

(59) المصدر السابق، ص366.

(60) الدكتور محمد البهي، المبشرون والمستشرقون ص361.

هي الوسيلة الأساسية للسيطرة على الشعوب المحكومة، أو للوصول إلى تفهم شعب عقائد شعب آخر. فالاستشراق قد نشأ في الدول الكبيرة القوية ذات المطامع في التوسع، وفي الدول التي أصبح لها فيما بعد مستعمرات مثل: إنجلترا، وفرنسا، وألمانيا، وإيطاليا، وبلجيكا، وهولندا، وروسيا[61].

وحاول المستشرقون أن يحققوا أهدافهم بكل الوسائل: ألفوا الكتب، وألقوا المحاضرات والدروس، وبشروا بالمسيحية بين المسلمين، وجمعوا الأموال، وأنشأوا الجمعيات، وعقدوا المؤتمرات، وأصدروا الصحف، وسلكوا كل مسلك، ظنوه محققاً لأهدافهم.

وفي عام 1787م أنشأ الفرنسيون جمعية المستشرقين، وألحقوها بأخرى عام 1820م وأصدرت «المجلة الآسيوية».

وفي لندن تألفت جمعية لتشجيع الدراسات الشرقية في عام 1823م، وقبل الملك البريطاني أن يكون ولي أمرها، وأصدرت الجمعية مجلة «الجمعية الآسيوية الملكية». وفي عام 1842م أنشأ الأمريكيون جمعية ومجلة باسم: «الجمعية الشرقية الأمريكية».

وفي العام نفسه أصدر المستشرقون الألمان مجلة خاصة بهم، وكذلك فعل المستشرقون في كل من النمسا وإيطاليا وروسيا[62].

ويصدر الأمريكيون في الوقت الحاضر مجلة «شؤون الشرق الأوسط»، وقد حلت محل مجلة «جمعية الدراسات الشرقية» التي كانوا يصدرونها في أوائل هذا القرن، وآخر المجلات التي يصدرها المستشرقون الأمريكيون هي مجلة «العالم الإسلامي» التي أنشأها صمويل زويمر 1911م وتصدر من «هارتفورد» بأمريكا، وطابعها تبشيري سافر[63].

---

(61) الدكتور عمر فروخ: الاستشراق في نطاق العلم وفي نطاق السياسة، ص120.

(62) الدكتور محمد البهي، المبشرون والمستشرقون، ص377.

(63) الشيخ أحمد بشير: الغزو الفكري والتيارات المعادية للإسلام، ص471، ط. الرياض، السعودية.

وللفرنسيِّين مجلة شبيهة بمجلة «العالم الإسلامي» في روحها واتجاهها العدائي التبشيري، وفي اسمها أيضاً[64].

ولعل أخطر ما قام به المستشرقون حتى الآن هو إصدار «دائرة المعارف الإسلامية» بعدة لغات، وكذلك إصدار موجز لها بنفس اللغات الحية التي صدرت بها الدائرة، ومصدر الخطورة في هذا العمل. هو أن المستشرقين عبأوا كل قواهم، وأقلامهم لإصدار هذه الدائرة، وهي مرجع لكثير من المسلمين في دراستهم على ما فيها من خلط، وتحريف، وتعصب سافر ضد الإسلام والمسلمين[65].

ويعتمد المستشرقون ـ فيما يعتمدون ـ على عقد المؤتمرات العامة من وقت لآخر لتنظيم نشاطهم، وأول مؤتمر عقدوه كان سنة 1783م، وما زالت المؤتمرات تتكرر حتى اليوم.

وفي العصر الحديث تقوم المؤسسات السياسية والاقتصادية في الغرب بما كان يقوم به الملوك والأمراء في الماضي من الإغداق على المستشرقين، وحبس الأوقاف والمنح على من يعملون في حقل الاستشراق والتبشير[66].

واتجه المستشرقون بمعاونة الاستعمار إلى مجال التربية محاولين غرس مبادىء التربية الغربية في نفوس المسلمين، حتى يشبوا مستغربين في حياتهم وتفكيرهم، حتى تخف في نفوسهم موازين القيم الإسلامية[67].

ولا يعرف العقل ولا المنطق حداً لما يقوم به المستشرقون من تحريف التاريخ الإسلامي، وتشويه لمبادىء الإسلام وثقافته، وإعطاء المعلومات الخاطئة عنه، وعن أهله. وكذلك يجاهدون بكل الوسائل لينتقصوا من الدور الذي لعبه الإسلام في تاريخ الثقافة الإنسانية.

---

(64) الدكتور محمد البهي: التبشير والاستشراق، ص378.

(65) المصدر السابق، ص387.

(66) المصدر السابق، ص378.

(67) انظر: مجلة العالم الإسلامي، 16 مارس 1959م، ص114، باكستان.

إن المستشرقين جميعاً فيهم قدر مشترك في هذا الجانب، والتفاوت إن وجد بينهم إنما هو بالدرجة فقط، فبعضهم أكثر تعصباً ضد الإسلام وعداوة له من البعض الآخر، ولكن يصدق عليهم جميعاً أنهم أعداؤه[68].

والمستشرقون يتدخلون بشخصياتهم، وآرائهم، وأهوائهم الخاصة، فيفسرون الحوادث، ويناقشون النصوص التشريعية، ويحللون قضايا اللغة، وشخصيات الحضارة الإسلامية.

كل ذلك يدرسونه من وجهة نظرهم، ويطلون عليه من نافذتهم الخاصة، فيلقون عليه ظلالاً معينة تغير معالم الصورة الأصلية.

وفي غالب الأحيان تعطينا دراساتهم صورة غريبة مشبوهة لحضارة شرقية، وتقدم لنا الإسلام نفسه من خلال نظرة علمانية أو نصرانية، هذا مع أنه توفرت للمستشرقين من الإمكانات، والعوامل المساعدة ما لم يتوفر لأحد. خاصة عندما بسطت أوروبا نفوذها وسيطرتها الاستعمارية على مناطق العالم الإسلامي، وفتحت الأجواء فسيحة للمستشرقين، والمبشرين، يتجولون في الأقاليم بحرية تامة، ويعبثون بمصادر الثقافة فيها، وبمعالم الحضارة[69]. بل يستولون على كثير من المخطوطات الثمينة التي تشكل بمجموعها صرح المكتبة الإسلامية الكبرى؛ فينهبون المخطوطات، وينقلونها إلى أوروبا، وقد اطلعت على بعض الدراسات التي ذكرت: أنه بالإمكان أن نجزم أن حوالي تسعين في المائة من المخطوطات الثمينة نهبت وانتقلت إلى مكتبات وجامعات أوروبا، وأمريكا. وذلك على أيدي المستشرقين الذين كانوا ينتقونها بخبرة، ومعرفة دقيقتين[70].

وكان انتقال هذا التراث إلى أيدي دوائر الاستشراق واحداً من أخطر

---

(68) الدكتور محمد البهي: المبشرون والمستشرقون، ص379.

(69) الشيخ عبد العزيز القاري: المستشرقون في الميزان، ص277، من محاضرات الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، 1393هـ.

(70) المصدر السابق، ص277.

التحديات؛ لأنه أصبح حجة علينا لا لنا. وأصبح إحياؤه يجري على النحو الذي يختاره الاستشراق لا وفق إرادتنا الخاصة[71].

ولذا أحيا المستشرقون أنواعاً معينة، وأولوها اهتماماً كبيراً؛ منها دراسات الحلاج التي عني بها المستشرق (ماسنيون) ودراسات عن السهروردي، وبشار، وأبي نواس، وألف ليلة وليلة، وكليلة ودمنة، وما يتصل بابن الراوندي، وإحياء الأغاني، وكل هذه الدراسات فيها شبهة طرح مفاهيم من شأنها أن تحطم مفهوم الإسلام الأصيل أو تزيفه[72].

وإن أي محاولة لتصور فلسفة الاستشراق لا تعدو ما أورده الباحثون المنصفون من أنها محاولة الاستعمار الغربي لدراسة العقلية العربية الإسلامية، والنفسية العربية الإسلامية، بقصد الانتفاع بذلك في التعامل معها، والسيطرة عليها، وتدمير مقوماتها التي أعطتها القدرة على التماسك والصمود[73].

ويخلط الاستشراق كثيراً بين الإسلام ديناً، وتعاليم ثابتة، والقرآن الكريم والسنة الصحيحة، وبين الوضع المتردي للعالم الإسلامي في عالم اليوم.

فإسلام الكتاب والسنة يعد في نظر مستشرق معاصر، مثل «كيسلنج» إسلاماً ميتاً، أما الإسلام الحي الذي يجب الاهتمام به ودراسته. فهو ذلك الإسلام المنتشر بين فرق الدراويش في مختلف الأقطار الإسلامية، هو تلك الممارسات السائدة في حياة المسلمين اليوم، بصرف النظر عن اقترابها أو ابتعادها من الإسلام الأول[74].

ويؤكد الاستشراق بوضوح أهمية الفرق المنشقة عن الإسلام كالبابية، والبهائية، والقاديانية، وغيرها من فرق قديمة وحديثة، ويعمل على تعميق الخلاف بين السنة والشيعة. والمستشرقون يعدون المنشقين عن الإسلام على

---

(71) الأستاذ أنور الجندي: الإسلام في وجه التغريب، ص339 بتصرف.

(72) المصدر السابق، ص400.

(73) المصدر السابق، ص402.

(74) الدكتور محمود حمدي زقزوق: الاستشراق والخلفية الفكرية، ص116.

الدوام أصحاب فكر ثوري تحرري عقلي. ودائماً يهتمون بكل غريب وشاذ[75].

فالاستشراق في شطريه عاملاً مع الكنيسة، أو عاملاً مع الاستعمار لا يستطيع أن يخلص إلى الحق، وإنما هو يؤدي دوره في إثارة الشبهات وتقديم الزاد الكافي لدراسات التبشير، ومعاهد الإرساليات لإيجاد تيار زائف مضلل[76].

وكان من بين الخطط التي دبرت أن يعمل المبشرون بكل الوسائل للتشهير بالدين الإسلامي، وإظهاره، على الرغم من وحدانيته، في صورة أدنى إلى الغريزة البشرية، وأنه يصلح لإشباع النزعات الدينية السطحية دون التعمق في تهذيب الروح وبناء الإنسان.

وزعموا أنه دين يشجع الحياة الجنسية، ويدعو إلى الخمول، والكسل، والاستسلام لأحكام وتصرفات القدر.

ولقد عاون المستشرقون في تثبيت وتأكيد هذه الاتهامات وتوسعوا فيها:

وبعد هذا ـ الذي ذكرناه ـ نعود إلى وقفة إنصاف لا بد منها: حيث إنه من المقطوع به أن الاستشراق من خلال هدفه ومهمته، قدم للفكر الإسلامي العربي أشياء كثيرة نافعة لا يمكن إنكارها، ولا تجاهلها، ولا نكون مجاملين لأحد عندما نقول: إن دراسات المستشرقين أدت خدمات في مجالين:

المجال الأول:

استيعاب المصادر، وجمع المعلومات بشكل واسع. وربما ساعدهم على ذلك اهتمامهم بالاختصاص الدقيق. بحيث يقضي أحدهم فترة طويلة من عمره في بحث واحد يتفرغ له.

المجال الثاني:

الترتيب والتنسيق في منهج البحث، والتأليف، والإحصاء، والفهرسة،

(75) الدكتور محمود حمدي زقزوق: الاستشراق والخلفية الفكرية، ص116.

(76) الأستاذ أنور الجندي: الإسلام في مواجهة التغريب، ص402.

وعنايتهم بها عناية كبيرة، وكان ذلك شيئاً جديداً على الدارسين في الفترة التي ظهرت فيها دراسات المستشرقين إلى عالم القراء.

وتنبهت الأوساط العلمية والدارسون في العالم الإسلامي إلى هذا المنهج المنسق الذي ظهر في دراسات المستشرقين. فاستفادوا منه في بحوثهم، ودراساتهم. وإن الباحث ليعترف بهذه الخدمات التي أدتها دراسات المستشرقين[77].

ولا يفوتنا أن نذكر: أن بعض المستشرقين سلكوا منهجاً خاصاً بهم في كثير من الأحوال، فمن جهود المستشرقين نشر الأصول العربية نشراً محرراً مصححاً بالمقارنة بين المخطوطات الراهنة.

إن تاريخ الطبري، وطبقات ابن سعد، وتفسير البيضاوي قد رأت النور أول ما رأت على يد مستشرقين قضوا في تحريرها جانباً كبيراً من حياتهم، ثم أخرجوها لنا ولهم أيضاً في حالة وافية صحيحة، وكتب المستشرقون لتلك الكتب مقدمات صحيحة فيها دراسة وتقويم لتلك الكتب.

وبدأ المستشرقون عمل الفهارس الهجائية للكتب التي حققوها، ولم نعرف نحن ذلك قلبهم[78]. وقد خدم المستشرقون كذلك تراثنا الإسلامي لما نقلوا جانباً كبيراً من كتبنا إلى لغاتهم[79].

أما فيما يتعلق بفنّية البحث عن أحاديث الرسول ﷺ، فإن الاستشراق قدم إلى الدراسات العربية الإسلامية خدمة جليلة نقدرها حق قدرها؛ لأن من شأنها أن تسهل البحث عن النصوص المنتشرة في مجلدات لا حصر لها.

وإذا كان «معجم عبد الباقي»، يعد من أعظم الأعمال الميسرة للبحث عن النصوص النبوية في حوالي أربعة عشر كتاباً من كتب الحديث؛ فإن المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي يعد في قمة الأعمال التي قام بها المستشرقون

---

(77) الشيخ عبد العزيز القاري: المستشرقون في الميزان، ص278.

(78) الدكتور عمر فروخ: الاستشراق في نطاق العلم وفي نطاق السياسة، ص131 من كتاب المستشرقون والإسلام، طبع الهند.

(79) المصدر السابق، ص132.

فخدموا كل باحث أو طالب للحديث في كتب تسعة من أمهات كتب الحديث[80]، وهذا يدل على أن هناك اتجاهاً طيباً عند البعض في الظاهر.

كيفية مواجهة الفكر الاستشراقي:

لا شك أن الاستشراق كان ولا يزال يشكل الجذور الحقيقية، التي تقدم المدد للتنصير والاستعمار، والعمالة الثقافية، ويغذي عملية الصراع الفكري، ويشكل المناخ الملائم، لفرض السيطرة الاستعمارية على الشرق الإسلامي، وإخضاع شعوبه.

فالاستشراق هو المنجم، والمصنع الفكري، الذي يمد المنصرين والمستعمرين، وأدوات الغزو الفكري. بالمواد التي يسوِّقونها في العالم الإسلامي، لتحطيم عقيدته، وتخريب عالم أفكاره، والقضاء على شخصيته الحضارية التاريخية[81].

لقد تطورت الوسائل، وتعددت طرق المواجهة الثقافية الحديثة. ويكفي أن نشير إلى مراكز البحوث والدراسات؛ سواء أكانت مستقلة أم أقساماً للدراسات الشرقية في الجامعات العلمية، وما يوضع تحت تصرفها من الإمكانات المادية، أو المبتكرات العلمية، أو الاختصاصات الدراسية التي تمثل الصورة الأحدث في تطور الاستشراق، حيث تمكِّن أصحاب القرار من الاطلاع والرصد لما يجري في العالم يومياً[82].

ففي القارة الأمريكية وحدها حوالي عشرة آلاف مركز للبحوث والدراسات، القسم الكبير منها متخصص بشؤون العالم الإسلامي. ووظيفة هذه المراكز تتبُّع ورصد كل ما يجري في العالم ومن ثم دراسته، وتحليله مقارناً مع أصوله التراثية التاريخية ومنابعه العقدية، ثم مناقشة ذلك مع صناع القرار لتُبنَى

---

(80) الدكتور أحمد سيما يلوفتش: فلسفة الاستشراق ص206 بتصرف.

(81) انظر الأستاذ عمر عبيد حسنة مقدمة كتاب الأمة رقم 27 ص22 قطر.

(82) المصدر السابق عدد رقم 27 ص9.

على أساسه الخطط، وتوضع الاستراتيجيات الثقافية والسياسية وتحدد وسائل التنفيذ[83].

وإن الباحث في مؤسسات الاستشراق، ووسائلها المختلفة يجد أنها استطاعت أن تؤثر في العقلية الإسلامية؛ فهذه دائرة المعارف الإسلامية تعد أكبر مصدر للمعلومات والحقائق الإسلامية، وأثمن ذخيرة لها، وتعتبرها بعض البلاد الإسلامية اليوم أساساً للمعلومات الإسلامية، وتقوم بترجمتها إلى لغاتها بنصها وروحها[84].

ولقد نجحت العقلية الأوروبية الاستشراقية في فرض شكليتها على التحقيق، والتقويم، والنقد والسيطرة على مصادر التراث العربي الإسلامي.. ويمكن القول: بأن معظم الكتابات العربية المعالجة للتراث قد سارت على هذا النهج في التاريخ والأدب وغيره. ولم تتجاوز إلا في القليل: وانتهت إلى إيجاد ركائز عربية معبرة عنها، ومتبنية لوجهة نظرها، ومدافعة عن المواقع الثقافية التي احتلتها. حتى في الجامعات والمؤسسات العلمية لا يزال الخضوع والاحتكام للقوالب الفكرية التي اكتسبها بعض المثقفين العرب من الجامعات الأوروبية[85].

وبجانب كل هذا، فإن الاستشراق يذهب إلى محاولة إلغاء النسق الإسلامي، ومحاولة تشكيل العقل المسلم، وفق النسق الغربي الأوروبي، وإنجاب تلامذة من أبناء العالم الإسلامي لممارسة هذا الدور، والتقدم باتجاه الجامعات، والمعاهد، ومراكز الدراسات، والإعلام، والتربية في العالم الإسلامي، لجعل الفكر الغربي والنسق الغربي هو المنهج، والمرجع والمصدر والكتاب[86].

ومما يلاحظه الباحث بوضوح: أن عمليات الاستشراق والتغريب لم

---

(83) المصدر السابق.

(84) الشيخ أبو الحسن الندوي: (الإسلام والمستشرقون) مجلة المنهل عدد رقم 471 ص26 جدة.

(85) عمر عبيد حسنة (كتاب الأمة) رقم 27 ص14.

(86) المصدر السابق، ص16.

تستسلم ولم تلق السلاح. . لكن لما أعياها السعي فبدل أن تقر بفساد نظرياتها، وعدم إمكانية القبول لها في العالم الإسلامي تحاول اليوم أن تعتبر أن المشكلة والعلة في بنية العقل المسلم أصلاً، لتأتي على البنيان الإسلامي من القواعد، وترسب في النفوس: أن السبب في التخلف، والعجز، والتخاذل الثقافي، وعدم القدرة على الإبداع وقبول الفكر الغربي. هو في بنية هذا العقل وتكوينه، وميراثه الثقافي.

فهو عقل مولع بالجزئية، وعاجز عن النظرة الكلية للأشياء، وهو عاطفي يحب الإثارة، والانفعال، ويعجز عن الفعل، وهو محكوم أيضاً بموروث ثقافي لا يستطيع الفكاك منه، فهو لا يفكر بطلاقة وحرية، لأنه محكوم بوحي مسبق، وهو يقوم على منهج التفكير الاستقرائي.

وهو معجب بالمنهج البياني، وعاجز عن المنهج البرهاني، وهو يخلط بين الواقع المعاش، والمثال الخيالي، وصاحبه يحب الثأر، ويغرق في الملذات، وأن الإسلام الذي يكوّن هذا العقل هو دين أمر ونهي، وزجر وكبت للحرية، وإلغاء للاجتهاد، الأمر الذي أدى إلى التقليد، وفقدان الشخصية، والقدرة على الإبداع(87).

ولا بد أن نعترف بأن الاستشراق يستمد قوته من ضعف المسلمين، ووجود الاستشراق نفسه مشروط بعجز العالم الإسلامي عن معرفة ذاته. فالاستشراق في حد ذاته كان دليل وصاية فكرية.

ويوم أن يعي العالم الإسلامي ذاته، وينهض من عجزه، ويلقي عن كاهله أثقال التخلف الفكري والحضاري؛ يومها سيجد الاستشراق نفسه في أزمة، وخاصة الاستشراق المشتغل بالإسلام. ولا يجوز لنا أن ننتظر من غيرنا ـ أياً كان هذا ـ أن يساعدنا على النهوض من كبوتنا(88).

وإذا كان علينا أن نضع عن أنفسنا أغلال الوصايا الفكرية؛ فإن علينا من

---

(87) المصدر السابق، ص27 ـ 28.

(88) الدكتور محمود زقزوق (الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع) ص127، 128 قطر.

ناحية أخرى أن نتحرر من عقدة التخلف التي تسيطر علينا في جميع مناحي حياتنا، والتي تسد علينا منافذ الأمل في الخروج من أزمتنا، فقد تحررنا من الاستعمار العسكري ولكننا لم نتحرر من القابلية للاستعمار.

ولهذا فإن نظرتنا لكل ما يأتي من الغرب هي نظرة التقدير والإكبار، حتى وإن كان هذا الذي يرد إلينا متمثلاً في أزياء غريبة عن أذواقنا وتقاليدنا[89].

وحتى نكون في مستوى الحوار الفكري، والتبادل المعرفي، ونوقف فعلاً الغزو الفكري، والاختراق الاستشراقي.. لا بد أن نكون قادرين على امتلاك الشوكة الفعلية.. أن نكون قادرين على الإنتاج الفعلي لمواد ثقافية تمثل ثقافتنا، وتأتي استجابة لها، ونُغري الناس بها، وبذلك وحده نكون في مستوى الحوار والتبادل المعرفي.

فالمواجهة لا تكون بإدانة الآخرين، والنظر إلى الخارج دائماً. وإنما تبدأ حقيقة من النظر إلى الداخل أولاً لملء الفراغ بعمل بنائي ـ مستمر ـ وتحصين الذات[90].

وقد لا يكون المرء مجانباً للصواب، إذا أدرك: أننا إذا لم نتصد للتيار الاستشراقي بكل قوة فسوف نتعرض للانسلاخ، والذوبان لا محالة، والمعركة بين الاستشراق والإسلام معركة فكرية هائلة، جند لها المستشرقون كل المعاول التي تحاول أن تهزم المسلمين، وتبعدهم عن إسلامهم.

وإن الإنسان الذي يتابع النشاط الاستشراقي، قد يلحظ بوضوح.. أن هذا النشاط يمثل قمة التحدي للفكر الإسلامي. وقد يكون معروفاً لدى الباحثين: «أن التيارات الفكرية الأجنبية القديمة ـ التي كانت تمثل تحدياً للإسلام، والفكر الإسلامي الأصيل، في عصور الإسلام الزاهرة ـ كانت حافزاً للمسلمين، في تلك الأيام الخوالي، للوقوف أمامها بقوة وصلابة»[91].

---

(89) المصدر السابق، ص128.

(90) عمر عبيد حسنة (كتاب الأمة) رقم 27 ص29.

(91) الدكتور محمود حمدي زقزوق (الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري) ص124.

وقد رأى الإمام الغزالي، في عصره، أن التيارات الفلسفية، يتردد صداها في الأرجاء، وأنها تصول وتجول في تحد سافر للفكر الإسلامي والمسلمين. فلم يقف الغزالي موقف المتفرج، ولم يسب، ويشتم، ويصرخ، ويولول، ولم يرغب أن يترك الأمر، ويقول لا شأن لي به. ولكنه عزم على خوض المعركة، فأعد العدة، واتخذ لها الأدوات من العلم والمعرفة بما عند هؤلاء.

وقد رأى أن يتقن الفلسفة، ويتفرغ لقضاياها، ويتعرف على مقاصد الفلاسفة، واستطاع في دقة وإتقان أن يخرج كتابه: «مقاصد الفلاسفة» وكان ما قام به هو الخطوة الأولى في منهج المواجهة للفكر الفلسفي.

ثم جاءت الخطوة الثانية بعد ذلك بالكشف عما في «مقاصد الفلاسفة» من تناقض للفكر، ومخالفة للمنطق والعقل، وتعثر في المقاصد، فكان كتاب «تهافت الفلاسفة» يمثل قمة المواجهة.

واستطاع بهذا المنهج النقدي أن يواجه المعركة، ويخوض غمارها، في قوة، ودقة. ويقول الغزالي معبراً عن ذلك المنهج: «ثم إني ابتدأت ـ بعد الفراغ من علم الكلام ـ بعلم الفلاسفة، وعلمت يقيناً: أنه لا يقف على فساد نوع من العلوم، من لا يقف على منتهى ذلك العلم، حتى يساوي أعلمهم في أهل ذلك العلم، ثم يزيد عليه، ويجاوز درجته، فيطلع على ما لم يطلع عليه صاحب العلم، من غوره وغائله، وإذ ذاك يمكن أن يكون ما يدعيه من فساده حقاً، ولم أر أحداً من علماء الإسلام، صرف عنايته وهمته إلى ذلك»[92].

وإذا كان الغزالي، قد استطاع أن يواجه الفكر الفلسفي، في عصره؛ فإن الأمر بالنسبة للاستشراق يحتاج إلى جهود أفراد، ومؤسسات؛ فمكتبات العالم مليئة بإنتاج المستشرقين، وبشتى اللغات الإنسانية، وهناك عشرات المجلات، ومئات المؤسسات التي ترعى الاستشراق، وتعمل لخدمة المستشرقين، وهناك أيضاً آلاف العلماء والباحثين من المستشرقين يتفرغون لبحوثهم، ودراساتهم،

(92) الإمام الغزالي (المنقذ من الضلال) ص92.

وهناك المؤتمرات الاستشراقية العالمية التي تعقد حسب الحاجة في العواصم العالمية.

ولقد كان لحركات الفكر الاستشراقي منذ القرن الثامن عشر، قوة دفع، ورواج واستقطاب، أثارت اهتمام رجال الفكر الإسلامي، بما كتبه المستشرقون عن الإسلام، في الكتب، والمجلات، والموسوعات، وعن مصدريه الأساسيين: القرآن الكريم، والسنة النبوية، وعن النبي الذي بعثه الله بهذا الدين الحنيف[93].

ومواجهة التحديات الاستشراقية، ضرورة لا بد منها إن كنا نريد الحفاظ على عقائدنا، التي جاء بها الإسلام، وكنا نريد الحفاظ على ذاتيتنا، وشخصيتنا.

ومواجهة الاستشراق في مجال العقيدة الإسلامية وغيرها يحتاج ـ كغيره ـ إلى بذل جهود صادقة، ومخلصة لرد هذه الطعون المفتراة، حتى لا يأتي زمن نجد أنفسنا فيه، بألسنة غير ألسنتنا، نردد ما يقوله المستشرقون، دون وعي، أو دون أن نحس أننا مسلمون لنا عقائدنا وشخصيتنا.

ومنهج نقد الاستشراق في مجال العقيدة الإسلامية وغيرها مما تناوله الاستشراق لا بد أن يقوم من وجهة نظرنا على الأصول الأساسية التالية:

أولاً: استيعاب شامل للإنتاج الاستشراقي، في مختلف المجالات الإسلامية، وهذا الاستيعاب لا بد منه، ومن حق الأمة الإسلامية، أن يعرف أبناؤها ما يقوله الآخرون عنها، في عقائدها وغير عقائدها، ليكون أبناء الأمة على بينة مما يقوله أو يتقوله هؤلاء المستشرقون.. ويلزم هذا الاستيعاب الشامل تحقيق الأمور التالية:

1 ـ القيام بحصر شامل لكتابات المستشرقين في المجالات المختلفة في القرنين التاسع عشر، والعشرين، بصفة أساسية، باللغات الإنجليزية، والفرنسية، والألمانية، والإسبانية، والإيطالية، والروسية وغيرها ويشمل هذا الحصر: الكتب، والمجلات، والدوريات.

---

(93) الدكتور التهامي النقرة: (القرآن والمستشرقون) ص21.

والقيام بعملية حصر هذه الأعمال الاستشراقية يحتاج إلى خبراء، وعلماء مسلمين متخصصين، ويحتاج إلى عدد من المساعدين في مجال كل لغة نأخذ منها.

2 ـ لا بد من توفير كل الأعمال الاستشراقية المشار إليها، عن طريق الشراء، إذا كانت متوفرة، أو عن طريق التصوير، إذا لم يمكن شراؤها. وتشكل هذه الأعمال مكتبة استشراقية تكون تحت أيدي الخبراء والعلماء.

3 ـ يقوم جهاز متعاون من الخبراء في اللغات المختلفة، بتحضير المادة، وتصنيف الموضوعات، وضم المادة التي يتكرر الحديث عنها في لغات مختلفة، تحت موضوع واحد.

4 ـ تقدم المادة للعلماء الذين سيقومون بإعداد النقود العلمية، ويراعى عند تقديم المادة للعلماء، أن تترجم لهم الأفكار الأساسية للقضايا المعروضة، ليكون عند العلماء تصور شامل لكل ما قيل حول القضية المطروحة، وحتى يغطي التناول للموضوع، وجهات النظر التي قيلت فيه[94].

5 ـ تذكر مع المادة التي تقدم للعلماء أسماء المستشرقين الذين تناولوها وأزمنتهم وبيئاتهم، والدوافع وراء مقولاتهم.

6 ـ العمل على بيان المصادر التي اعتمد عليها المستشرقون، في كتاباتهم عن قضايا المسلمين، وهل هي مصادر إسلامية أصيلة في الموضوع، أو مصادر غير إسلامية، لأن بعض المستشرقين يعتمد على ما ذكره المستشرقون السابقون كمصدر أساسي، دون الرجوع إلى كتب المسلمين.

7 ـ بيان المنهج الذي التزم به هؤلاء الكاتبون في العقائد، والشرائع، والتاريخ، والحضارة، والسيرة. لأن بيان مناهج المستشرقين سوف يكشف لنا عن أخطاء جسيمة في المنهج والنتائج.

والدارس لمقولات المستشرقين في العقائد الإسلامية وغيرها، يجد في

---

(94) الدكتور محمود حمدي زقزوق: الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري ص132.

هذه الكتابة تغرباً عن المسلمات، وخروجاً صريحاً على البداهات، وما يمكن اعتباره محاولات متعمدة لإصابة هذه المسلمات والبداهات بالجروح والكسور، وهي لن تفعل فعلها في يقين المسلم، إلا في حالات معينة، بينما نجدها تدفعه في أغلب الحالات وأعمها إلى الاشمئزاز، والنفور.

هذا مع أن معالجة واقعة تمتد جذورها إلى عالم الغيب، وترتبط أسبابها بالسماء، ويكون فيها الوحي همزة وصل مباشرة بين الله سبحانه ورسوله الكريم، ويتربى في ظلالها المنتمون على عين الله ورسوله ليكون تعبيراً حياً عن إيمانهم، وقدوة حسنة للقادمين من بعده. وقائع كهذه لا يمكن بحال أن تعامل كما تعامل الجزئيات والذرات والعناصر في مختبر للكيمياء، أو كما تعامل الخطوط والزوايا والمساحات على تصاميم المهندسين، ولا كما تعامل الوقائع التاريخية التي لا ترتبط بأي بعد ديني أصيل[95].

إننا هنا بمواجهة تجربة من نوع خاص، وشبكة من العوامل والمؤثرات تندُّ عن حدود مملكة العقل، وتستعصي على التحليل المنطقي الاعتيادي المألوف. ومن ثم فإن محاولة قسرها على الخضوع لمقولات العقل الصرف، ومعطيات المنطق المتوارثة، لا يقود إلى نتائج خاطئة حيناً ولا تستعصي عليه بعض الظواهر حيناً آخر فحسب، بل إنه يقوم بما يمكن اعتباره جريمة قتل بشكل من الأشكال، أو محاولة لتفحص الجسد البشري، كما لو كان في حالة سكون مطلق بعيداً عن تأثيرات الروح، وتعقيدات الحياة[96].

وإن الدين، والغيب، والروح، والوحي، والقضاء، والقدر، وما اتصل بهذا من أمور العقائد، ليس بمقدور الحس أو العقل أن يدلي بكلمته فيها إلا بمقدار، وتبقى المساحات الأكثر عمقاً وامتداداً بعيدة عن حدود عمل الحواس وتحليلات العقل والمنطق.

ثانياً: نقد المنهج الذي التزم به المستشرقون في معالجة قضايا العقيدة

---

(95) الدكتور عمر الدين خليل (المستشرقون والسيرة النبوية) ص6.

(96) المصدر السابق، ص6.

الإسلامية. ونقد المنهج هو خطوة حاسمة وضرورية قبل البدء في نقد ما جاء من أخطاء وافتراءات في مجال العقيدة وغيرها. لأن: «مناقشة أي من المستشرقين على مستوى التفاصيل والجزئيات، لا يغني شيئاً. لأنها ستكون بمنزلة نقد مؤقت يتحرك على السطح، ويستهلك نفسه في الجزئيات، دون أن يبحث عن الجذور العميقة، التي تظل تنبت الشوك، والحسك».

والجذور العميقة هي المنهج الخاطىء الذي تقوم عليه أبحاث هؤلاء المستشرقين، فإذا استطعنا أن نضع أيدينا على عيوب المنهج وشروخه؛ استطعنا معرفة المنبع الذي يتمخض عنه تيار الأخطاء الموضوعية، وخلخلة الأسس التي جاءت بهذه الثمار المرة واقتلاعها[97].

ثالثاً: نقد الأخطاء التي وقع فيها المستشرقون في مجال الإسلاميات. وعملية نقد هذه الأخطاء والمزاعم، تقتضي منا عرض الشبهات، والمقولات، ونقدها نقداً علمياً، بعيداً عن النزعات الهجومية، حتى يكون لهذا العمل العلمي أثره الإيجابي، لدى المثقفين من المسلمين، وغير المسلمين..

وحتى يكون كذلك دافعاً للمستشرقين إلى إعادة النظر في أقوالهم، وعوناً لهم على تصحيح اتجاهاتهم، وفي النهاية يكون هذا العمل بمنزلة تعريف بالإسلام، لكل راغب في التعرف عليه[98].

ولا يخفى.. أن العمل العلمي القائم على النقد السليم، يحمل العمل البنائي، الذي يأخذ بالناس جميعاً إلى العلم والمعرفة.

والعملية النقدية الهادفة، جديرة بالممارسة، والمتابعة، لإثراء الفكر الإنساني بكل حق، وبكل مفيد.

والنقد المطلوب لشبهات المستشرقين وأخطائهم لا بد أن يتجاوز الدفاع المتشنج إزاء كل ما طرحه أولئك الذين تخصصوا في الاستشراق.

رابعاً: إبراز ما ردده بعض المستشرقين في نقدهم لمستشرقين آخرين، فإن

---

(97) المصدر السابق، ص8.

(98) الدكتور محمود حمدي زقزوق: الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري ص132.

هذه النقود العلمية التي ذكرها المستشرقون لها دلائلها، وقد تكون أبلغ في باب النقد، والتصدي والمواجهة، وما أكثر ما جاء عن المستشرقين في باب النقد.

إن ما ذكره بعض المستشرقين في هذا الباب، يشكل ثروة مفيدة، وليس من الكياسة أن نبتعد عن المنصفين.

خامساً: إثبات أن المصادر التي اعتمد عليها رجال الاستشراق غير أصلية في الموضوع، وقد رأى الباحثون أن المستشرقين قد يرجعون إلى آراء مستشرقين سابقين قد أعماهم التعصب، فنفثوا سمومهم فيما كتبوه، وبعضهم يرجع إلى مصادر لا تتصل بالعقيدة الإسلامية من قريب أو بعيد، وبعضهم يعتمد على كتاب ألف ليلة وليلة، وكليلة ودمنة، وغيرهما من الكتب التي تجري مجراهما.

سادساً: يحسن أن تحاط النقود ببيان ما وقع فيه بعض المستشرقين من أخطاء علمية، لغوية أو تاريخية، عن جهل، أو عن سوء فهم، وضيق نظر، أو عن شطط في الافتراضات[99].

سابعاً: أن تقوم النقود التي توجه إلى الاستشراق على منهج يضم الأدلة العقلية، والأدلة النقلية، لأن نقد الاستشراق هو بالدرجة الأولى للمسلمين؛ حتى لا يخدعوا بهذه البحوث والدراسات التي تصل عن طريق الاستشراق، وحتى لا ينبهروا بهذا التيار.

كما أن نقد الاستشراق هو للمستشرقين، وقد لا يعترفون بالدليل النقلي، فكان لا بد من الدليل العقلي المقنع، الذي يجعلهم يفكرون كثيراً، قبل أن يقدموا على تناول ما للمسلمين بغير المراد.

ثامناً: أن تكون النقود التي توجه إلى الاستشراق شاملة لآراء السلف والخلف والمذاهب العقدية، في مسائل العقيدة، من الأسماء، والصفات، والتشبيه، والتأويل، والقضاء والقدر، والحرية، والجبرية، وقضية الألوهية،

---

(99) الدكتور التهامي النقرة (القرآن والمستشرقون) ص22.

والإسلام، والإيمان، والنبوة، والرسالة، والوحي، والمعجزة، والبعث، وما جرى مجرى هذا من مسائل العقيدة.

ومواجهة الفكر الاستشراقي بما ذكره علماء المذاهب فيه تضييق وحصار لآراء المستشرقين.

تاسعاً: لا بد من تفرغ عدد كبير، من علماء الأمة الإسلامية - المتخصصين، الذين لهم اتصال بالبحوث والدراسات الاستشراقية - للقيام بهذه النقود العلمية، واستخراجها على ما ينبغي.

عاشراً: أن تتوفر لهذا العمل الجدّيّة، والجهود المخلصة، لتتمكن الأمة من المواجهة، والعمل.

وهناك أعمال أخرى تتصل بمنهج نقد الاستشراق وهي ضرورية ليكون هناك تكامل وحسم في المعالجة.

ونذكر من تلك الأعمال ما يلي:

أولاً: أن يصاحب النقود التي توجه للاستشراق عمل موسوعة «الرد على المستشرقين»، وموسوعة الرد شاملة لكل ما تناوله الاستشراق.

وفي هذا يقول الدكتور محمود حمدي زقزوق: «إن المواجهة الفكرية الجادة هي الطريق الصحيح لمواجهة أية تيارات مناوئة للإسلام والمسلمين».

ومن أجل ذلك ينبغي أن ننظر إلى حركة الاستشراق بكل جدية، ونأخذ في الحسبان أن لها آثاراً كبيرة على قطاعات عريضة من المثقفين في العالم الإسلامي، وفي العالم الغربي على السواء.

ولهذا لا بد من التوفر على دراسة الاستشراق دراسة عميقة. ولما كان الفكر الاستشراقي مكتوباً بشتى اللغات الحية، ومنتشراً انتشاراً واسعاً على مستوى عالمي، فمواجهته لا بد أن تكون على المستوى العالمي نفسه[100].

وقد دعت المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم في القاهرة، في نهاية

---

(100) الدكتور محمود حمدي زقزوق: الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري ص131.

عام 1979م إلى ندوة لمناقشة موضوع إعداد «موسوعة للرد على المستشرقين» وقد حضر الندوة عدد يزيد على عشرين من العلماء، والمفكرين المهتمين بهذا الموضوع، وقد أعدت التقارير وقضي الأمر ونامت الفكرة[101].

ولا يفوت الباحث أن يذكر أن «موسوعة الرد على المستشرقين» تختلف عن «منهج نقد الاستشراق في مجال العقيدة والسنة وغيرهما» لأن الموسوعة شاملة للفكر الإسلامي.

ثانياً: لا بد من عمل دائرة معارف إسلامية، يقوم بعملها العلماء المسلمون «فمشروع إصدار دائرة معارف إسلامية» من بين الأوليات العلمية الملحة. فلا يجوز أن نظل نقتات فكرياً من دائرة المعارف الإسلامية، التي قام بإعدادها المستشرقون قبل الحرب العالمية الثانية، فقد تجاوزها المستشرقون. وانتهوا منذ بضع سنوات من إصدار دائرة معارف إسلامية جديدة، وواجبنا نحن المسلمين أن نقوم بإصدار دائرة معارف إسلامية باللغة العربية، واللغات الأوروبية، تقف على الأقل في مستوى دائرة المعارف الإسلامية للمستشرقين، تخطيطاً وتنظيماً، وتتفوق عليها عملياً، وتنقل وجهة النظر الإسلامية في شتى فروع الدراسات الإسلامية والعربية إلى المسلمين وغير المسلمين على السواء[102].

وقد لا يكون المرء مجانباً للصواب إذا عرف أن تقاعس المسلمين حتى اليوم عن عمل «دائرة معارف إسلامية» يدل على الضعف الذي يدب في النفوس، وأن مؤتمرات العلماء المسلمين، وقراراتهم.. تمثل مظاهرة صاخبة، هاجت، وماجت، ثم نامت... إن مشكلتنا أننا نتكلم أكثر مما نعمل، وإن شئت فقل: إننا نتكلم ولا نعمل.

ومهمتنا لنواجه الاستشراق، أن نعمل على إصدار عدة موسوعات، ودوائر معارف في التاريخ، والعقائد، والآداب، والأخلاق، والفقه،

---

(101) المصدر السابق، ص131.

(102) المصدر السابق، ص142.

والحديث، ومختلف العلوم، والفنون، لأن المعركة فكرية قوامها انتشار الكلمة.

ثالثاً: من الضروري لمؤازرة منهج نقد الاستشراق في الأمور التي خاض فيها، أن تكون هناك دوريات، ومجلات، ونشرات بمختلف اللغات، تتناول ما يتصل بمواجهة الاستشراق، لمحاصرة الفكر الاستشراقي، وصد هجومه، والوقوف أمام زحفه.

رابعاً: من الضروري لنجاح التصدي لخطر ما جاء عن بعض المستشرقين؛ أن تكون هناك مؤسسات علمية، وأكاديمية، ودعوية، ترعى شؤون النقد، والمواجهة، وإعداد الدوريات والمجلات، والمؤتمرات.

وفي إمكان الأمة الإسلامية، أن توحد الهيئات العلمية العالمية، وتهيىء الأجواء المناسبة التي تكفل نجاح المواجهة، والتصدي. للزحف الاستشراقي.

وذلك أن أمتنا الإسلامية حباها الله سبحانه وتعالى بأعظم النعم، كما بها من الجامعات ما يمكِّن من وجود آلاف العلماء المتخصصين في مختلف العلوم والفنون.

خامساً: أن نمد يد الصداقة، والمودة للهيئات الاستشراقية العالمية، وأن يكون لنا دور بالمشاركة في المؤتمرات الاستشراقية التي تعقد في مختلف العواصم العالمية.

وهذه المشاركة لها أثر إيجابي، في نفوس المستشرقين؛ فقد تجعل المستشرقين يشعرون بأننا لسنا منعزلين، وأننا نريد أن نُفهمهم من نحن، ومن نكون؟ ومن الكياسة أن ندعو بعض المستشرقين المنصفين لفكرنا وتراثنا إلى مؤتمراتنا وندواتنا.

سادساً: أن تقيم كل جامعة في مجتمعات الأمة الإسلامية معهداً للدراسات الاستشراقية، يُمنح الدراسون في هذا المعهد درجات علمية عالمية.

وقد لا يتصور الإنسان أن الأمة الإسلامية ـ وقد تعددت جامعاتها المختلفة ـ لم تعمل بعد على إنشاء معاهد أو أقسام للدراسات الاستشراقية.

في حين أننا نجد أنه ما من جامعة في أوروبا أو أمريكا إلا وملحق بها معاهد وأقسام لدراسة الإسلام والمسلمين، حتى أصبحنا بحركاتنا وسكناتنا واقعين تحت سيطرة وأقوال وآراء الاستشراق.

سابعاً: أن تعمل كل جامعة، وكل معهد، وكل مؤسسة، على تفرغ عدد معين من أساتذتها للدراسات الاستشراقية، في مواضع محددة.

ثامناً: أن يكون هناك تنسيق وتخطيط بين المؤسسات الإسلامية، وتكامل في الموضوعات المطروحة.

وبهذه الأعمال العلمية نستطيع أن نتصدى للتحديات التي تواجه الأمة الإسلامية، وبهذه الأعمال نستطيع أن نكشف في وضوح: أن جهود المستشرقين لا تستند على حجة، ولا عقل، ولا منطق، بل هي جهود مغرضة، الهدف منها النيل من الإسلام وأهله، وقد اتسمت هذه الجهود بالكذب، والافتراء، والمغالطة.

ومن يتصفح كتب المستشرقين، وموسوعاتهم، ودوائرهم.. يجد مئات من الاتهامات والأباطيل، وآلاف التخريجات التي لا صلة لها بالعلم.

وإذا كان المسلمون يظنون أنهم في صحوة إسلامية، ووعي إسلامي، فإن من مبادىء الصحوة الإسلامية، وأولياتها: مواجهة الاستشراق والمستشرقين، حتى لا يأتي وقت تكون فيه هذه الصحوات إرادة استشراقية، وتجارب مرادة، تجعل المسلمين يهتمون بالأشكال والقشور، وكل ما من شأنه أن يبعث على الجمود، والتأخر، والتخلف.

الصوفي والسياسي

صورة ماسينيون في الفكر العربي

الدكتور أحمد عبد الحليم عطية



اقتلوني يا ثقاتي إن في قتلي حياتي

كان يطيب لماسينيون L.MASSIGNON (1883 ـ 1962) أن يردد هذا البيت للحلاج الذي كرس قدراً كبيراً من جهده للتنقيب في إخباره. ومن هنا ارتبط ماسينيون لدى معظم دارسيه من العرب بالحلاج خاصة، والتصوف والدراسات الإسلامية عامة[1]. فقد انتقل من دراسة التاريخ والآثار إلى التصوف

(1) عرف ماسينيون في الصحافة العربية مبكراً، ففي العدد الثامن في مجلة المشرق التي تصدر في بيروت 1908 أورد المستشرق لغزاً لغوياً في أبيات الحلاج ص 636، وقد رد عليه إبراهيم يوسف مسابكي، في العدد التالي ص880 ـ 881 بحل اللغز. وقد أورد د. إبراهيم بيومي مدكور البيت السابق في مقالة بمجلة مجمع اللغة العربية المجلد 17 ص119، وكتب عنه أيضاً في كتابه «مع =

والدراسات العربية الإسلامية إلى الواقع العربي والاتجاهات المؤثرة في توجيهه. وظل الحلاج والتصوف محور اهتمام المستشرق الفرنسي في معظم دراساته، وأساس تحليلات كل الباحثين العرب الذين ناقشوا أعماله. فهو الصوفي، صاحب الحلاج. لقد كان الحسين بن منصور الحلاج البيضاوي البغدادي أساس الإثارة بجهد المستشرق الكبير ومصدر النقد الذي وجهه إليه في نفس الوقت، باعتبار هذا الاهتمام الصوفي يخفي اهتمامات سياسية تشغل ماسينيون. وهذا هو موضوع الدراسة الحالية.

لم يحظ عالم من علماء الإسلاميات في العصر الحديث بمثل ما حظي به المستشرق الفرنسي من مكانة سامية ترتفع به إلى أسمى آفاق الإنسانية والروحانية لدى الكتاب والباحثين والمثقفين العرب. فهو بالنسبة لهم ليس مجرد مستشرق منصف فحسب، محب للعرب والمسلمين مدافع عنهم مناصر لقضاياهم، بل هو الصوفي الروحاني، ويمكن القول ـ ربما مع شيء من التجاوز ـ إن صورته لدى غالبية الأساتذة العرب المعاصرين في مجال الدراسات الإسلامية، هي صورة الباحث المتوحد بموضوعه، المخلص له. والموضوع الذي أخلص له هو الإسلام وتجلياته المختلفة وصولاً إلى الواقع الإسلامي المعاش، الذي جاب معظم بلدانه وأتقن عدداً من لغاته؛ العربية والفارسية والتركية وصادق الكثير من علمائه[2]. كانت له قدرة فائقة لا تتأتى لغيره من المستشرقين، في

= الخالدين: مجمع اللغة العربية في عيده الخمسين» القاهرة 1981 ص97 ـ 905 وكذلك في الكتاب التذكاري الذي أصدرته جامعة القاهرة في الذكرى المئوية لميلاده 1983 عن «الأستاذ لويس ماسينيون» بالفرنسية ص13 ـ 14 و«لويس ماسينيون المجمعي» ص35 ـ 38.

(2) قدم الكتّاب والباحثون العرب دراسات متعددة حول ماسينيون. يراجع في ذلك أحاديث الثلاثاء، دار السلام، القاهرة 1962 والكتاب التذكاري عنه، جامعة القاهرة 1983 وبالإضافة لما سنشير إليه في سياق هذه الدراسة من أعمال نذكر على وجه الخصوص: د. أديب عامر: ماسينيون المستشرق والإنسان، مجلة الفكر العربي، بيروت العدد 31 الجزء الأول (يناير ـ مارس 1983) ص350 ـ 372.

وسياسي سليم الحاج: الظاهرة الاستشراقية وأثرها على الدراسات الإسلامية، مركز دراسات العالم الإسلامي، ليبيا، المبحث الخامس: منهجية ماسينيون في الدراسات الإسلامية. ونجيب العقيقي: المستشرقون؛ الجزء الأول، دار المعارف، ط4 القاهرة ص263 ـ 268، د. أحمد =

تجنيد معارفه وأصدقائه من الأسر العربية الإسلامية ذات النفوذ، ممَّن كان لهم تأثيرهم القوي على مجرى الأحداث في أقطارهم المختلفة وجذبهم إليه وتحويل حبهم وعونهم له إلى علم ومعرفة[3]، وكتابات يكشف من خلاله ماضيهم وحاضرهم، أصولهم وأنسابهم وأعراقهم، عقائدهم وأفكارهم، علومهم المكشوفة والمستورة، فقد كان الدين الإسلامي الإبراهيمي هو الموضوع الذي عاش به ومن أجله دارساً منقباً وباحثاً متحرياً وصوفياً عاشقاً. فهو العاشق لتجلي المطلق عبر ديانات التوحيد ومنها الإسلام[4].

ونستطيع الاستشهاد بنماذج مما كتبه الباحثون والأساتذة العرب لتوضيح هذه الصورة عن ماسينيون. فهو «حجة في تاريخ التصوف الإسلامي، وبه، ميول ثابتة لنصرة الحق، وفهم صحيح لمبادىء الدين الإسلامي، ورغبة صادقة في تطهيره من الشوائب وأمل في إنهاض الشعوب الإسلامية وأسف عميق على سقوط الدولة. . . . وهو يؤمن برسالة النبي محمد عليه الصلاة والسلام، وقد قال ذلك وأثبته مرات متعددة في كتبه، ويؤمن بالوحي والقرآن حتى أذاع عنه بعض عارفيه أنه اعتنق الإسلام، ولكن الحقيقة أنه لم يفعل ذلك جهاراً ولكن

= عبد الحليم عطية: القاموس الفلسفي العربي، تقديم وتطوير محاولة ماسينيون، مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة، العدد 48 ص1 ـ 53.

(3) نشير على وجه الخصوص إلى العلاقة القوية التي تربطه بعائله الألوسي في العراق، خاصة السيد محمود شكري الألوسي. «الذي أخذ عنه ماسينيون واعترف بفضل الألوسي عليه ومساعدته له أثناء مجيئه إلى العراق 1907 ـ 1908، حيث لازمه ملازمة الظل. . . وكثير ما كان يستوضح من أستاذه الألوسي ما يغمض عليه من الأمور التي تواجهه أثناء البحث، فلا يتأخر الرجل عن مساعدته ولا يتقاعس عن مده بكل ما ينفعه في الحلاج. (ص11 وما بعدها). السيد محمود شكري الألوسي: إتحاف الأمجاد في ما يصح به الاستشهاد، تحقيق عدنان عبد الرحمن الدوري، مطبعة الإرشاد بغداد 1982. ويذكر لنا مجموعة من مراسلات الألوسي منها رسالة لويس ماسينيون المستشرق الفرنسي التي يستفسر فيها عما يمكن أن يفيده إياه الألوسي حول أخبار الحلاج. المصدر السابق ص33. ونشير كذلك إلى علاقته الوثيقة مع طه حسين الذي تتلمذ على دروس ماسينيون بالجامعة المصرية القديمة، وأيضاً كرد علي وظافر القاسمي في دمشق وغيرهم.

(4) انظر رابح لطفي جمعة: محمد لطفي جمعة وهؤلاء الأعلام، دار الوزان، القاهرة 1991 ص482.

أحاديثه تدل على كثرة اشتغاله بأدق مسائل الإسلام».

بل لقد كتب اللبناني كمال يوسف الحاج في مقدمة ترجمته العربية لكتاب برجسون «معطيات الوجدان البديهية» إهداء:

إلى المستشرق الإفرنسي الكبير لويس ما سينيون الذي أوقفني ـ بمعرفته الدقيقة للتراث العربي ولغة الضاد ـ على واجباتي نحو لبنان والشرق العربي، والذي كشف لي بنزعته الصوفية، عما للعاطفة الدينية من أهمية في تقويم اعوجاج هذا العالم المادي بتفكيره وإنهاضه من عثرته الكفرية الجامحة[5].

وهو أبرز وجوه الاستشراق الجديد، بل في طليعتها التي لها قصب السبق في مجال تجديد الاستشراق، والموضوع عند ماسينيون يبقى الإسلام وثقافته، غير أن تصور مستشرقنا له يتميز حقاً بكثير من الأصالة والنزع المتشوق[6].

هذه هي الصورة التي يقدمها معظم الأساتذة الرواد للمستشرق الفرنسي، والتي تقوم على الانبهار الشديد بعلمه الغزير، والإعجاب العميق بلغته المنصفة، والميل الوجداني لشخصه. إزاء هذه الصورة لا يملك الباحث إلا أن يتساءل هل الصورة الصوفية الروحانية هي الصورة الوحيدة لماسينيون أو تكمن خلف صورة الصوفي صورة أخرى هي صورة السياسي؟ هل هذه الصورة التي نجدها لدى أصدقاء ما سينيون وتلاميذه والتي تنطلق من شخص الرجل ومؤلفاته ومواقفه، تقدم لنا كل ملامح ماسينيون أو أن هناك ملامح أخرى نجدها ضمن كتابات مختلفة تعرض له، أو ربما في ثنايا كتابات هؤلاء أنفسهم تكمن رؤية ثانية مستترة لملامح مختلفة. ومن هنا تأتي ضرورة وجود قراءة ثانية من جيل تال لجيل الرواد. فالقراءة العلمية واجبة مع القراءة الوجدانية، والقراءة الناقدة التحليلية تثري كتابات المستشرق الكبير وتستشرف أبعاداً أخرى له بجانب القراءة التكريمية، بل إن التكريم الحقيقي للجهد الكبير الذي قدمه ماسينيون في مجال

(5) كمال يوسف الحاج: إهداء ترجمته لكتاب برجسون: معطيات الوجدان البديهية دار الكنوز الفكر العربي، بيروت 1945.

(6) سالم حميش: الاستشراق في أفق انسداده، منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط عام 1991 انظر صفحات 41، 75 ـ 77.

الدراسات الإسلامية لن يتأتى إلا بإعمال التحليل والدراسة النقدية لما قدمه من أفكار. ومن هنا فإن قراءة أعمال ماسينيون من الممكن أن تقدم بجانب الاتجاه الصوفي الروحاني العميق لديه، جوانب أخرى أكثر ثراء وخصوبة تضيء ذلك الجانب الأول وتؤكده، وتفتح آفاقاً رحبة لإدراك الدور الذي قام به في حياتنا المعاصرة، وتثري معرفتنا به، لأننا قد نجد خلف التأملات الباطنية تحليلات اجتماعية وتاريخية وسياسية تظهر عمق الرجل وإخلاصه الشديد للقضية الحقيقية التي شغل بها، ومفتاحها، والإطار العام الذي يحتويها هو، كما أشرنا في البداية، التصوف والحلاج.

ولكي نحدد معالم صورة ماسينيون، نقسم دراستنا هذه إلى قسمين أساسيين، يحتوي كل منهما على تقسيمات فرعية داخلية. يدور الأول حول الدراسات العربية السابقة حول ماسينيون ومواقف المفكرين العرب المعاصرين تجاه كتاباته العلمية ومواقفه العملية. ويقدم القسم الثاني قراءة معاصرة لبعض أعمال ماسينيون تسعى لاستقصاء موقفه تجاه بعض القضايا التي تشغل المستشرق الفرنسي وتظهر موقفه للواقع العربي الإسلامي.

نتناول في الموقف الأول مواقف ثلاثة اتخذها الأساتذة العرب تجاه ماسينيون، تختلف رؤيتها وتحليلاتها ومنهجها ما بين التأييد والمتابعة والإعجاب إلى التحليل والنقد. بعضها ينطلق من موقف معرفي تحليلي نقدي لأعمال ماسينيون، والآخر يضيف مواقف الرجل العملية ويخضعها لمنهج التحليل الاجتماعي والتاريخي.

أولاً: مواقف المفكرين العرب تجاه ماسينيون:

لقد حفلت الثقافة العربية المعاصرة والدراسات الإسلامية الحديثة بكتابات متعددة لماسينيون، ودراسات كثيرة حول جهوده المختلفة، وازداد الاهتمام بالكتابة عنه باعتباره ممثلاً للموضوعية والنزاهة العلمية والإنصاف للعرب والمسلمين. ونستطيع مبدئياً أن نلمح مواقف ثلاثة لهذه الكتابات. يدور الموقف الأول حول دراسات ماسينيون في التصوف عامة عرضاً وتحليلاً ونقداً،

يعطي له الريادة في تقديم النظرية العلمية التي تفسر نشأة التصوف الإسلامي من داخل الحياة العربية الإسلامية، كما نجد ذلك عند كل من: الشيخ مصطفى عبد الرازق والدكتور عبد الرحمن بدوي والدكتور أبو الوفا التفتازاني.

ويسعى الموقف الثاني نحو تقديم قراءة جديدة لتصوف الحلاج مغايرة لقراءة ماسينيون مقدماً تفسيراً وقراءة مختلفة للصوفي المسلم. ونجد هذا الموقف لدى كل من: محمد علي أبو ريان ومحمود قاسم ومحمد بن عبود.

وتمثل القراءة التحليلية الاجتماعية والسياسية، والقراءة الأبستمولوجية الموقف الثالث لدى محمد لطفي جمعة وحسني سبح من جهة، وإدوار سعيد من جهة أخرى.

وعلى الرغم من صعوبة التوحيد بين هذه المواقف، أو داخل كل موقف على حدة بين ممثليه المختلفين فإننا نستطيع القول إن الموقف الثالث ـ على الرغم من نقده وتحليله لجهود ماسينيون ـ يكن كل تقدير للرجل وإعجاب بأعماله، وهو موقف يختلف عن الموقفين السابقين في الرؤية ومنهج التحليل. وسنتناول فيما يلي هذه المواقف الثلاثة على التوالي.

الموقف الأول: التلقي

وهو موقف المتابعة والتأييد، ويظهر لدى الرواد الأوائل ممن تعاملوا مع ماسينيون أو تتلمذوا له، واعتمدوا على مؤلفاته وأشادوا بنظرياته مع بعض الإضافة إليها أو التعديل لها أو النقد عليها. وهو موقف يساير منهج المستشرق الفرنسي ويتابع أحكامه.

1 ـ ويظهر هذا الموقف عند الشيخ مصطفى عبد الرازق. الذي يعتبر مؤسس المدرسة الفلسفية الحديثة في مصر وامتداداً للشيخ محمد عبده، ورائد التدريس الفلسفي بالجامعة المصرية[7]. يرتبط دوره الفكري بدوره الاجتماعي

---

(7) انظر عن مصطفى عبد الرازق وجهوده دراسة د. علي المغربي: الشيخ مصطفى عبد الرازق دار المعارف القاهرة. والكتاب التذكاري الذي أصدره المجلس الأعلى للثقافة، بالقاهرة عن الشيخ مصطفى عبد الرازق. القاهرة 1982م.

والسياسي والتنويري في الثلاثينيات والأربعينيات من هذا القرن. قدم لنا تعليقاً على مادة تصوف التي كتبها ماسينيون في دائرة المعارف الإسلامية، ولأهمية ما كتبه استل التعليق والمادة التي كتبها ماسينيون في دائرة المعارف الإسلامية لينشرا في طبعة مستقلة[8].

وهو يوضح ما أجمله ماسينيون ويصحح أحكامه ويضيف إليه جوانب أخرى لم يتعرض لها. يتحدث عن نشأة كلمة صوفي ومتصوف وأصلهما، ثم يعرض لأساس التصوف وما مر به من الأدوار. ومقابل حديث ماسينيون عن الاتحاد ومعناه يعرض عبد الرازق للولاية وصلتها بالتصوف وكرامات الأولياء، ثم يخصص فقرة لنبوة النساء وولايتهن وصلة المرأة بالتصوف الإسلامي.

ويعتمد الشيخ مصطفى في «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية» على كتاب ماسينيون «مجموعة نصوص لم تنشر متعلقة بتاريخ التصوف في بلاد الإسلام». ويذكر لنا أن ماسينيون يدرج ضمن متصوفة الإسلام: الكندي والفارابي وابن سينا في كتابه «مجموعة نصوص»[9]، وأن ماسينيون نقل في كتابه المذكور جملة من كتاب ابن سبعين الفيلسوف الأندلسي صور فيها ابن رشد والفارابي وابن سينا تصويراً يشف عن رأيه في فلسفتهم، وهم أئمة الفلسفة الإسلامية[10].

إلا أن المهم بالنسبة لنا في هذا السياق هو ما يقدمه الشيخ من رأي في نشأة الفلسفة في الإسلام بعيداً عن المؤثرات الأجنبية، مثلما نجد لدى ماسينيون حين رد التصوف الإسلامي إلى واقع الحياة الدينية في الإسلام.

2 ـ ونجد نفس الموقف لدى عبد الرحمن بدوي. الذي تظهره نزعته الوجودية الإنسانية الوجدانية أكثر قرباً من ماسينيون، وتظهر كتاباته تأثره الشديد

(8) ماسينيون، ومصطفى عبد الرازق: الإسلام والتصوف، ترجمة وإعداد ونشر إبراهيم زكي خورشيد، مطابع دار الشعب بالقاهرة 1979. وهي إعادة نشر مادة تصوف التي كتبها ماسينيون وتعليق مصطفى عبد الرازق عليها في دائرة المعارف الإسلامية.

(9) مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1944 ص27.

(10) المرجع السابق ص41 ـ 42.

ـ خاصة في المرحلة المبكرة من حياته ـ بماسينيون[11]. فقد تتلمذ له وكتب عنه وترجم له. خصص له دراسة هامة في «موسوعة المستشرقين»[12]. وترجم له العديد من الأبحاث، بحيث يمكننا القول إن كتابات ماسينيون قد شغلت معظم صفحات كتاب «شخصيات قلقة في الإسلام»[13]. كما ترجم له بحث «الإنسان الكامل في الإسلام وأصالته النشورية»[14]. ونجده يعتمد عليه اعتماداً كبيراً في ذلك الجانب الذي اهتم به كل منهما، وهو التصوف الإسلامي، حيث يستشهد ويقتبس من «شطحات الصوفية» بما جاء في: «مجموعة نصوص لم تنشر خاصة بالصوفية المسلمين»، «بحث في أصول المصطلح الفني للصوفية المسلمين»[15]، بالإضافة إلى مخطوط ماسينيون عن: كتاب النور من كلمات ابن طيفور، فهو في البداية يقدم الشكر للأستاذ ماسينيون على هذا الفضل، فكم له من منن لا تحصى على التصوف الإسلامي ودراسته[16].

وهو مثل مصطفى عبد الرازق يعتمد على نفس حجج ماسينيون لتأكيد أصالة الفكر الإسلامي بعيداً عن المؤثرات الأجنبية. والأستاذ ماسينيون عنده هو

---

(11) راجع كلاًّ من د. أحمد عبد الحليم عطية: الصوت والصدى، الأصول الاستشراقية في فلسفة بدوي الوجودية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة 1990.

وكذلك إدوار ماتنيه: لويس ماسينيون ـ عبد الرحمن بدوي: دراسة حول الانتقال من عمل إلى آخر. بحث من أعمال ندوة بدوي بمناسبة عيد ميلاده الثمانين، الهيئة العامة لقصور الثقافة القاهرة مايو 1997 (غير منشورة).

(12) د. عبد الرحمن بدوي: موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان 1984 وهي إعادة لما نشره من قبل في أحاديث الثلاثاء، دار السلام، القاهرة 1962 ومن شخصيات قلقة في الإسلام. دار النهضة العربية، القاهرة 1964 ص: و ـ يز).

(13) ترجم له بدوي في شخصيات قلقة في الإسلام أعمالاً ثلاثة هي: «سلمان الفارسي والبواكير الروحية في الإسلام في إيران»، و«المنحنى الشخصي لحياة الحلاج الشهيد الصوفي في الإسلام»، و«المباهلة». القاهرة 1964.

(14) د. عبد الرحمن بدوي: الإنسان الكامل في الإسلام. وكالة المطبوعات الكويت ط2 عام 1976 (ص103 ـ 143).

(15) د. عبد الرحمن بدوي: شطحات الصوفية، وكالة المطبوعات الكويت الطبعة الثالثة 1987 صفحات 4 ـ 34 ـ 39 ـ 43.

(16) د. عبد الرحمن بدوي: شطحات الصوفية، ص57.

أعظم باحث في التصوف الإسلامي، فقد خطا خطوة واسعة جداً وجهت الدراسات الإسلامية توجيهاً جديداً تماماً، فقرر بعد دراسته المحكمة الدقيقة لما قيل من آراء في تأثر نشأة التصوف الإسلامي بعوامل أجنبية، إن هذه الدراسة الطويلة يمكن أن تؤكد أن التصوف في أصله وتطوره صدر عن تلاوة القرآن والتأمل فيه وممارسته[17]. وبعد أن أفاض في عرض موقف ماسينيون أضاف إليه ما يدلل على أن الصوفيين المسلمين قد استمدوا المعاني الرئيسية من تأمل الآيات القرآنية.

الحقيقة أن آراء ماسينيون تكاد تسود كل كتابات بدوي. ويظهر هذا أوضح ما يكون في كتاب «تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني» فهو يستشهد بآرائه، ويصحح أخطاءه في فهم أقوال بعض الصوفية المسلمين الأوائل التي ينسبونها للمسيح[18]. ويعتمد على كتبه في أعماله المختلفة كما نجد في مقدمة تحقيق كتاب أرسطو في النفس[19].

ويلمح بدوي ملمحاً هاماً في توجهات ماسينيون، ويتوقف عنده في «موسوعة المستشرقين» حيث يقدم لنا تفسيراً لهذه التوجهات. فهو يرى أن الإيغال في الاستبطان مما يدفع ماسينيون إلى إضفاء روحانية عميقة على ما لم يكن في ذهن أصحابه غير حرفية أو وضعية بسيطة فما كان ذلك إلا نتيجة اشتغاله المتواصل لفهم أسرار الصوفية. وقد توفر على دراسة الشيعة بكل تطوراتها

(17) د. بدوي: موسوعة المستشرقين، ص326.

(18) يتناول بدوي في الفصل الأول من كتابه التصوف الإسلامي: مقدمات ومشاكل لاسم التصوف والآراء المختلفة في اشتقاق هذا الاسم، ويناقش ماسينيون ويصحح تفسيره لمعنى صوفة (ص16) كما يعتمد على ما كتبه في مادة تصوف في دائرة المعارف الإسلامية في بيان أول تاريخ لظهور اللفظ «صوفي». كما يعتمد على دراسة ماسينيون «بحث في نشأة المصطلح الفني للتصوف الإسلامي» (ص24) وحين يعرض للدور الاجتماعي للتصوف «بين أنه دور قد أبرزه ماسينيون. وقوة التصوف الإسلامي الدائمة ليست في الانعزال المحزون الذي أصبح فيه المجذوب، بل هي الشوق الخارق إلى التضحية في سبيل إخوانه في الوجد العالي للاستشهاد الذي تغنى به الحلاج» (ص25) كما يظهر اعتماده على ماسينيون في الفقرة التي خصصها لدور الصوفية في نشره الدعوة (ص34).

(19) د. بدوي: مقدمة تحقيق كتاب أرسطو: النفس ص28.

وفروعها، خاصة الغالية فيها كالقرامطة والنصيرية والإسماعيلية، لأنه كانت تستهويه المذاهب المستورة والحركات السرية الروحية والسياسية في تاريخ الإسلام، فضلاً عن ارتباطها في بعض الأحيان بصاحبه الذي رافقه طوال حياته أي الحلاج»[20].

ويمكن القول بشكل عام إن تقدير بدوي لماسينيون ظل مستمراً وإن كان تأثيره عليه بدأ يقل تدريجياً بتحرره من مناهج المستشرقين واتخاذه موقفاً نقدياً من كتاباتهم خاصة في كتاباته الفرنسية الأخيرة[21].

3 ـ وتقدم لنا كتابات أبو الوفا التفتازاني وهو واحد من أهم المتخصصين في التصوف الإسلامي صورة دقيقة لتأثير ماسينيون ودراساته على جيل تال لجيل الرواد.

ويميز التفتازاني بين المصادر الاستشراقية في دراسة التصوف، حيث ماسينيون ـ واسين بلاثيوس ـ في جانب وغيرهم في جانب مقابل. ويبدو ماسينيون أكثر هؤلاء حضوراً في كتابات التفتازاني المختلفة. فقد كان المستشرق الفرنسي وراء اختياره لموضوع رسالته للدكتوراة، كما كانت كتاباته مصدراً زاخراً بالتحليلات والنتائج بالنسبة له. فالباحث المتخصص الأكاديمي الذي صار شيخاً لمشايخ الطرق الصوفية يظهر لنا تقديره لماسينيون ومنهجه في دراسة التصوف «وشدة حرصه على استقصاء مسائله وتحديد معاني اصطلاحاته» كما يتضح في قوله: «لقد نبهني منذ ذلك الوقت المبكر [1946] إلى دراسة هذه الشخصية [ابن سبعين] التي اتخذت منها بعد ذلك موضوعاً لرسالتي للدكتوراه... وقد أحسست منذ ذلك الوقت أن ماسينيون رائد لدراسات التصوف الإسلامي، وأن جهوده العلمية في ميدانه جهود بارزة، وأنه يتميز بحس نقدي غير عادي، وبذوق لقضايا التصوف يستوقف النظر حقاً»[22].

---

(20) د. بدوي: موسوعة المستشرقين ص364.

(21) راجع د. أحمد عبد الحليم عطية: المماثلة والمقابلة قراءة ثانية في موقف بدوي من المستشرقين، مجلة المسلم المعاصر، العدد 79.

(22) د. أبو الوفا التفتازاني: ماسينيون ودراسة التصوف الإسلامي، كتاب الذكرى المئوية لميلاد ماسينيون، جامعة القاهرة 1984 ص71.

وإذا تساءلنا عن سبب إعجاب التفتازاني بماسينيون وجدنا أن آراء الأخير في نشأة التصوف الإسلامي تلك التي أحدثت تحولاً بارزاً في هذه المسألة قد تأثر بها الأستاذ المصري وسرت في معظم دراساته خاصة «المدخل إلى التصوف الإسلامي»، ومادة «تصوف» في الموسوعة الفلسفية العربية وكتابيه عن «ابن عطاء الله السكندري وتصوفه»، و«ابن سبعين وفلسفته الصوفية» بالإضافة إلى دراسة خصصها لماسينيون بمناسبة الاحتفال بالذكرى المئوية الأولى لميلاده، 1983 بعنوان «ماسينيون ودراسة التصوف الإسلامي».

ويتبنى التفتازاني في «المدخل...» ما انتهى إليه ماسينيون في بحثه عن أصول المصطلح الفني للتصوف الإسلامي؛ وهو أن مصادر المصطلحات الصوفية أربعة، الأول القرآن وهو أهمها، والثاني العلوم العربية الإسلامية من حديث وفقه ونحوها، والثالث مصطلحات علماء الكلام الأوائل، والرابع اللغة العلمية التي تكونت في الشرق في القرون الستة الأولى المسيحية من لغات أخرى كاليونانية والفارسية وغيرهما وأصبحت لغة العلم والفلسفة[23].

كما يعتمد على ماسينيون اعتماداً كبيراً في مواضع متعددة من «المدخل...» في تناول: مدراس الزهد؛ خاصة مدرسة البصرة (ص74) وأعلامها (ص77)، ومدرسة الكوفة (ص78) وزهادها (ص79 ـ 80)، وفي ذكره لذي النون (ص101) والمحاسبي (ص105) والشطح (120 ـ 121) والحلاج (ص125)، ويحيى بن معاذ (ص132)، والهروي (ص149)، وجلال الدين الرومي (ص227)، وهو يشيد بدراسته الطرق الصوفية التي كتبها في دائرة المعارف الإسلامية (ص246)، ويقدم لنا نهج ماسينيون في دراسة التصوف في تحديد منطقي»[24].

(23) د. أبو الوفا التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة 1979.

(24) ويتلخص هذا المنهج في أولاً: الاتجاه إلى الكشف عما هو جديد من موضوعات التصوف الإسلامي ومذاهبه وشخصياته ثانياً: البحث عما يكون موجوداً من علاقات بين التصوف الإسلامي وشخصياته ومذاهبه، والتصوف في الحضارات والديانات السابقة على الإسلام، ثالثاً: تتبع المصطلحات الصوفية في تطورها التاريخي وإرجاعها إلى أصولها الإسلامية أو إلى أصول أجنبية من الفلسفات القديمة إذا كانت ترجع إلى مثل هذه الأصول الأخيرة. رابعاً: =

ويناقش آراء وأحكام ماسينيون في بعض قضايا التصوف وأعلام المتصوفة في كتابه «ابن عطاء الله السكندري وتصوفه». فهو يذكر أنَّ الشاذلي ومدرسته مع اتجاههم ناحية تصوف الغزالي، إلا أنهم لم يطعنوا في الصوفية القائلين بالوحدة والحلول، ولا الحلاج، الذي يذكر ماسينيون أن الشاذلي وابن عطاء وغيرهما من متأخري الشاذلية قد أشادوا بذكره (ماسينيون: عذاب الحلاج، باريس 1922 ص424 ـ 425) ويعلق أن رأي ماسنيون في هذا الصدد مستند إلى بعض روايات الشعراني والخفاجي، ويضيف أنه (أي التفتازاني) لم يجد في أقوال الشاذلي على اختلافها تمجيداً للحلاج أو الإشارة بذكره، أما فيما يتعلق بابن عطاء فلم أجد له إلى الآن استشهاداً بأبيات للحلاج في: لطائف المنن»[25].

ويراجع التفتازاني أحكام ماسينيون على الفيلسوف الصوفي صاحب الوحدة المطلقة في كتابه «ابن سبعين وفلسفته الصوفية»[26]، الذي يشير إبراهيم مدكور في تقديمه له إلى ماسينيون الذي شغل «بالرسائل الصقلية» لابن سبعين، وكانت له عناية خاصة به (ص7). ويحدد التفتازاني هذه العناية في اقتباس بعض نصوص قصيرة من مصنفاته فقط في «مجموعة نصوص غير منشورة» ويذكر منها مجموعة من الأشعار (ص129، ص169). وفي سياق تناوله لمسألة قتل ابن سبعين نفسَه رغبة في الاتحاد مع الله التي ذكرها بعض المؤرخين، ونقلها ماسينيون (مجموعة نصوص...) يرى التفتازاني ـ على العكس من ماسينيون ـ أنها لا تتفق مع ما نعلمه عن صوفية الاتحاد، من أنهم تحققوا به في حياتهم دون حاجة إلى قتل

= عدم اللجوء إلى فروض وتخمينات في البحث لا دليل عليها، وعدم التعجل في إثبات فرض من الفروض. خامساً: الالتزام بالموضوعية في البحث التي تتمثل في الاحتكام دائماً إلى النصوص. التفتازاني: ماسينيون ودراسة التصوف الإسلامي ص74 ـ 75.

(25) د. أبو الوفا التفتازاني: ابن عطاء الله السكندري وتصوفه. القاهرة ص58.

(26) يعتمد التفتازاني في قائمة مراجعه عن ابن سبعين على دراسة ماسينيون: ابن سبعين والنقد النفساني في تاريخ الفلسفة الإسلامية، الجزء الثاني باريس 1928 ص124 وما بعدها وعلى مجموعة نصوص غير منشورة متعلقة بتاريخ التصوف في الإسلام، وعذاب الحلاج، ومارتي طريقة، والطواسين بدائرة المعارفة الإسلامية. انظر التفتازاني: ابن سبعين وفلسفته الصوفية دار الكتاب اللبناني، بيروت 1973.

أنفسهم (ص64). ويرفض أيضاً موقف ماسينيون القائل بإعجاب ابن سبعين بابن العريف (ص78). ويخطِّىء ماسينيون في زعمه أن ابن سبعين صاحب نظرية في الاتصال بالعقل الفعال (ص370 ـ 371) كما يظهر اختلافه عن ماسينيون، الذي يعتبر ابن سبعين فيلسوفاً يردد آراء الفلاسفة اليونان والمسلمين السابقين عليه، دون أن يبتكر جديداً (ص464)، فهو عنده مستقل عن أرسطو، وغير صحيح ما حكم به ماسينيون على ابن سبعين من أنه أرسطي حاذق (ص465). .

توضح لنا كتابات التفتازاني واقتباساته لآراء ماسينيون ونقاشه لها إشادته بنظريات ماسينيون ومنهجه في دراسة التصوف، وهو عنده العالم الثبت الذي أفنى عمره بإخلاص في دراسة التصوف على أساس منهجي علمي حديث، ولهذا سيظل رائداً للباحثين في ميدان التصوف وعلماً من أعلامه البارزين.

الموقف الثاني: الحوار

وهو موقف أكثر تطوراً وتحليلاً ودفعاً لآراء ماسينيون إلى الأمام نحو تحليل علمي لقضايا التصوف الإسلامي خاصة ما يتعلق بالحلاج. ويظهر هذا الموقف لدى بعض الأساتذة العرب الذين اتخذوا موقفاً تحليلياً نقدياً من تفسير ماسينيون لتصوف الحلاج.

1 ـ وفي مقدمة هؤلاء الدكتور محمد علي أبو ريان، الذي تتلمذ على ماسينيون في باريس، وكتب في الدفاع عنه والإشادة به وبالدور الذي قام به في خدمة الدراسات الإسلامية ومساندة القضايا العربية[27]. ويتضح موقف أبو ريان في دراسته «التفسير المسيحي للتصوف الإسلامي عند ماسينيون بالنسبة للحلاج خاصة»[28]. حيث يؤكد أن ماسينيون قد التزم في موقفه من التصوف بذلك

---

(27) تتلمذ أبو ريان على ماسينيون، ويعتز بذلك ويعلن عنه في سياق دفاعه عن ماسينيون فيما أدلى به لتلميذه د. علي عبد المعطي في مقال بمجلة الدولة القطرية، العدد رقم 110 فبراير عام 1985 تحت عنوان (لويس ماسينيون: كان محباً للعرب والمسلمين ولم يكن جاسوساً).

(28) هذا التفسير الذي يخبرنا به أبو ريان يظهر منذ أول مقال لماسينيون في التصوف 1912 الذي قدمه في مؤتمر أثينا للمستشرقين، وفي مقالة «أنا الحق» الذي شرح فيه الشطحة الحلاجية، كما يبدو في رسالته للدكتوراه عن «عذاب الحلاج» انظر أبو ريان: مناقشة التفسير المسيحي للتصوف =

الرأي القائل بأن التصوف الإسلامي قام على أسس مسيحية (ص340). ومقابل ذلك يرى الأستاذ السكندري أن موقف الحلاج الحقيقي إنما يستمد من التيار الباطني وأنه كان متصوفاً متعصباً لفارس وفكرها مثل السهروردي الإشراقي... وهذا يعني أن مذهب الحلاج الحقيقي إنما يقوم على أساس من الزرادشتية الفارسية، أو نحلتها المتأخرة المانوية، وليس على أساس مسيحي كما يرى ماسينيون.

على أن موقف ماسينيون المذهبي من مسيحية الحلاج لم يقف عند رأي يسوقه، بل كان ماسينيون دائم الذكر للشهيد الحلاج. ويستشهد أبو ريان. بما جاء في مقدمة كامل الشيبي لديوان الحلاج من أن ماسينيون كلف القس العراقي دهان الموصلي المقيم في باريس في ربيع 1953 بإقامة قداس خاص على روح الحلاج في الكنيسة التي يشرف عليها في العاصمة الفرنسية (ص345).

ولبيان حقيقة موقف الحلاج يعرض أبو ريان ما جاء في الفقرة السابعة عشر من الديوان. وهو موقف كان الحلاج ينفي فيه الحلول كي يتحقق لديه البقاء بعد فناء الفناء، وهذا من وجهة نظر أبو ريان موقف إسلامي أصيل: يقول الحلاج.

ففي فنائي فنا فنائي وفي فنائي وجدت أنت

في محو اسمي ورسم جسمي سألت عنك فقلت أنت

هذان البيتان يشيران كما هو واضح إلى أن ثمة أنت ــ أي الله ــ هو الموجود على الحقيقة، فليس هناك حلول لناسوت في لاهوت أو لاتحاد بين النفس الإنسانية والنفس الإلهية (ص347).

ويقدم أبو ريان مقابل تفسير ماسينيون المسيحي لتصوف الحلاج، الاتجاه الفارسي الشعوبي لديه، وهو ما يتضح في «الطواسين» (ص353) فالحلاج في الطواسين يعبر عن موقفه الصوفي الأخير الذي تخطى فيه وتجاوز مرحلة الحلول

= الإسلامي عند لويس ماسينيون وبالنسبة للحلاج خاصة، الملتقى الإسلامي بالجزائر، أغسطس 1987 ونشر في كتابه الحركة الصوفية في الإسلام دار المعرفة الجامعية 1994 الإسكندرية.

المسيحي، كما تخطى فيه مرحلة التوحيد الذي وقف عنده الصوفية الأوائل. يقول: «بل إنه (الحلاج) في نهاية المطاف يتوارى في صورة الرافع لراية النور المحمدي التي تقابل عند المانوية فكرة إله الخير، ثم يرفع راية إبليس الذي يمثل إله الشر أيضاً. ويضيف أن النور منذ الأزل وإلى الأبد، وعدم الإشارة إلى زمانية إبليس إنما يستهدف أن المبدأين؛ النور المحمدي وإبليس هما في النهاية مقابل إلٰهيْ الخير والشر» (ص356).

وينتهي أبو ريان في هذا البحث برفض موقف ماسينيون القائل بالتفسير المسيحي لتصوف الحلاج برده إلى عناصر فارسية. وينطلق هذا الموقف النقدي من تقدير أبو ريان لأستاذه ماسينيون الذي أشاد به كثيراً، ونقل عنه فكرة الخريطة الروحية للفكر الإسلامي(29)، وكتب للدفاع عنه ضد ما وجه إليه من انتقادات.

2 ـ ويمضي محمود قاسم أستاذ الفلسفة وعميد دار العلوم الأسبق شوطاً أبعد في مناقشة ونقد كتابات ماسينيون، الذي حاول أن يصور لنا الحلاج نموذجاً لمأساة التصوف في الإسلام، وذلك لأنه اعتقد أن الحلاج جاء يبشر بدين المحبة أو بحكم الله في القلوب، فضحى بحياته حتى يدعو الناس إلى السمو عن حرفية الشرع وقشوره التي حجبت عنه لبه وجوهره. غير أن ماسينيون يؤكد لنا أن الحلاج اعتمد في تصوفه على بعض العناصر الإسلامية، وهذا ما يرفضه قاسم(30). وهو يلاحظ أن ماسينيون يعترف ضمناً بأثر الفكر اليوناني والفكر الفارسي في عصر الحلاج، وإن لم يكشف بوضوح عن تلك العناصر التي امتزجت في المذهب الصوفي للحلاج مع أنها العناصر الجوهرية التي يدور حولها مذهبه.

ويتوقف قاسم أمام كثير من تفسيرات ماسينيون لحياة الحلاج ويتشكك في

---

(29) د. محمد علي أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقية، دار المعرفة الجامعية بالإسكندرية المقدمة ص5 وما بعدها.

(30) د. محمود قاسم: الحلاج والقرامطة وماسينيون، حوليات كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، العدد الثالث، 1970 ـ 1971.

تفسيره للصوفي الذي كان كما يقول ماسينيون يتلوَّن كثيراً. ويرى قاسم أن مسلك الحلاج في تغيير اسمه ومهنته ومعتقده يتسق مع ما درج عليه دعاة الباطنية من القرامطة والإسماعيلية. ويؤكد على افتراضه الأساس «علاقة الحلاج بالقرامطة» فقد اعترف ماسينيون بأن الحلاج لما غادر بغداد وأخذ ينشر دعوته في الأهواز كان يعتمد في وعظه على مجموعة من الرموز التي أخذها عن القرآن مثل: القلم واللوح المحفوظ، والسماء والطارق والنجم الثاقب وهي [نفس] الرموز التي كان يستشهد بها دعاة القرامطة ممن كانوا يجوبون هذا الإقليم (ص6).

ومقابل محاولة ماسينيون تبرئة الحلاج من أية نزعة سياسية يناقش هذه الصلة بالقرامطة. فقد اعتقد ماسينيون أن الحلاج مع بقائه خاضعاً للسلطة القائمة في البلد الذي عاش فيه كان يسلم نظرياً بأحقية العلويين في المطالبة بالإمامة. أما قاسم فيرى أن هذا القول دليل كافٍ على صلة الحلاج بالقرامطة والإسماعيلية (ص8)، ذلك هو الهاجس الأساس الذي يحكم تفكير قاسم، وعلينا انطلاقاً منه متابعة تحليله.

تشتد لهجة قاسم وعباراته في جدله من أجل تفنيد أقوال ماسينيون، فهو يتشكك في عاطفته عندما يحاول إيهامنا أن الحلاج ظل في الاتجاه السني، في الوقت الذي يدعو فيه للإمام العلوي الإسماعيلي، وفي الوقت الذي يزعم فيه أن الله حل في روحه، وأنه التجسيد الزمني للإله الذي يترك ساحة الأزل لكي ينخرط في الزمن. كما قيل بالنسبة إلى تجسده في عيسى.. والحق أن الحلاج لا يريد أن يكون مسيحياً كما ظن ماسينيون وبعض من تأثر به، وإنما أراد تأليه البشر بادئاً بنفسه عندما زعم أنه رب الأرباب (ص10).

وهناك عبارات عديدة يقدمها محمود قاسم واضحة الدلالة على رفضه واستنكاره لتفسير المستشرق الفرنسي للحلاج، ورغبته في إنكار صلته بالقرامطة لبيان الفصل بين «الصوفي والسياسي» عند الحلاج، بينما الصلة بينهما هي ما تؤكد حقيقة حياة وأقوال الحلاج، يقول قاسم: «إنه يحاول أن يبرىء الحلاج من أية نزعة سياسية دون أن يفلح» (ص9). «أليس لنا أن نكتفي بمثل هذه النصوص

والشواهد لنذكر أن تبرئة الحلاج من الاتصال بالقرامطة لا تستند إلى أي أساس موضوعي» (ص13). وغيرها.

وعلى ضوء ما سبق نستطيع القول إننا بإزاء تفسيرين أو مدخلين لدراسة الحلاج؛ المدخل العقلاني الفلسفي القائم على التحليل التاريخي لقاسم، والمدخل الصوفي الوجداني الذي يكاد يتحد فيه ماسينيون بالحلاج. يؤكد الأول صلة الحلاج بالقرامطة، فزياراته العديدة وتجواله الدائم ليس دليلاً على حياة صوفية وذاتية، بل طابع التجول السياسي فيها يفجأ البصير» (ص13). وإذا استمرت البرهنة والتحليل ننتهي إلى أن ماسينيون ينفي التوجه السياسي الذي تؤكده مواقف حياة الحلاج. ويماثل قاسم بين الحلاج وماسينيون، ويرى أن محاولة الأخير تفوح منها رائحة سياسية معاصرة ترمي إلى تجميد الوضع في العالم الإسلامي الراهن على نحو ما كان عليه في القرن الرابع الهجري. وربما فسر لنا هذا الغرض الدور السياسي الذي قام به ماسينيون في القرن العشرين في كثير من البلاد الإسلامية والدعاية المركزة لأسطورة الحلاج» (ص14).

3 ـ يميز محمد بن عبود في دراسته «منهجية الاستشراق في دراسة التاريخ الإسلامي» بين الدقة والموضوعية العلمية لأبحاث ماسينيون، وتوظيف هذه الأبحاث والاستفادة منها في الدوائر الحكومية(31). يقول مشيداً بجهد ماسينيون الذي استطاع أن يرتفع بأعماله فوق أغلب زملائه المعاصرين «إنه قد أمد الدراسات الإسلامية بإسهام من أكثر الإسهامات التي تنم عن عمق دراسي وأصالة على الرغم من وقوعه تحت تأثير ما نسميه بالروح الاستعمارية (التي سادت) في عصره» (ص354).

ويظهر هذا التمييز في موقفه القائل إن المرء يمكن أن يرفض آراءهم (المستشرقين) السياسية الشخصية (ماسينيون كان يؤمن بسياسة المارشال ليوتي في المغرب، وعمل على تنفيذها بعد أن وجد ما يسوغها من الناحية الفكرية)

(31) د. محمد بن عبود: منهجية الاستشراق في دراسة التاريخ الإسلامي، في مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية، الجزء الأول المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم 1985.

وعلى الرغم من هذا فنحن نجد أن ما أسهم به من مؤلفات علمية أعمال ممتازة باعتبارها أعمالاً أصلية قد تحررت إلى حد كبير من الآراء السياسية.

ويرى عبود أن ماسينيون تعرض للنقد من جانب العلماء المسلمين لأنه ابتدع «خرافة الحلاج»، ولأنه حول الحاوي إلى شهيد. إلا أننا مهما بلغت درجة اختلافنا مع ماسينيون بشأن تاريخية شخصية الحلاج كما نراها في كتابه فإن كتابه هذا يبرز باعتباره دراسة مثالية للصوفية؛ نظراً لما يتميز به من صراحة من الناحية المنهجية واستنفاد لببليوجرافيا هائلة ودراسة وتحليل للمصادر التاريخية (ص365) وبعد أن تناول عبود بالتحليل دراسة ماسينيون عن الحلاج (صفحات 370 ـ 378) يساوره الشك في الحكم الذي أصدره المستشرق على الحلاج. لكنه يضيف أن ماسينيون على الرغم من اتخاذه موقفاً محدداً في كتابه إلا أنه قدم مادة كافية من خلال عمله للقارىء ليتبنى موقفه الخاص به تجاه الحلاج ومحاكمته. . . ومهما يكن من أمر فعلى الرغم مما أسداه هذا الكتاب إلى دراسة الصوفية من إسهام كبير نجد القارىء لا يقتنع بالضرورة بالحلاج سواء باعتباره مفكراً أو حتى صوفياً (ص378).

الموقف الثالث:

وهو موقف ينطلق من التحليل النقدي لكتابات ماسينيون إلى تفسير أشمل يضمن أعماله ومواقفه الحياتية وتوجهاته السياسية. وأصحاب هذا الموقف يدركون القيمة المعرفية لأعمال ماسينيون، وقوة المعرفة وسلطتها استناداً على إنكار ميشيل فوكو، وهذا ما يتضح في عمل إدوار سعيد عن الاستشراق الذي تعرض له في هذه الفقرة، التي تضم ما كتبه كل من محمد لطفي جمعه من مصر، وحسني سبح من سورياو حول تداخل حياة ماسينيون كمواطن فرنسي وأبحاثه كعالم بشؤون الشرق الأوسط والعالم الإسلامي.

1 ـ يقدر محمد لطفي جمعة العلاَّمة ماسينيون تقديراً كبيراً كما يظهر من الفقرة التي استشهدنا بها في بداية هذه الدراسة، ويفيض في الثناء عليه والإشادة بجهوده، فهو عنده من المخلصين؛ عمل على نشر حقائق الإسلام، ودافع عنه دفاع العارف الواثق بما فيه من علم وإدراك كما يتضح ذلك من مؤلفاته. ويؤكد

لطفي جمعة على الناحية الباطنية، وعلى عالم السر الذي يحياه ماسينيون في وصفه له بقوله: «إنه مشغول بعالم باطني وإنه لا يقول كل ما يعلم»[32]. لقد توطدت المعرفة بينهما وتبودلت الزيارات، فيصف لنا لطفي جمعة الغرفة التي يقطنها ماسينيون في المعهد الفرنسي بالقاهرة وما تحتويه. ويشير إلى اهتمامه بماسينيون بأن الأخير ألقى محاضرة بالقاهرة عن الحلاج في فبراير 1945 ترجمها لطفي جمعة تقديراً لصاحبها وعلمه ونشرت بجريدة الزمان. كما كتب ابنه زكريا لطفي جمعة مقالاً بنفس الجريدة عام 1949 دعا فيه ماسينيون لترجمة أعماله عن الحلاج إلى العربية تصحيحاً لفائدة القراء. وقد كتب ماسينيون في رسالة بتاريخ 16 يناير 1949 ـ مشيداً بالفكرة موضحاً رغبته في تحقيقها قال فيها: يجب عليّ أن أترجم إلى اللغة العربية دراستي عن الحلاج، كما يجب بصفة عامة أن أكتب بالعربية مختارات أعبر بها عن تأملاتي في اللغة العربية والإسلام على مدى أربعين عاماً» (ص491).

ويخبرنا رابح لطفي جمعة في كتابه عن علاقة ماسينيون ومحمد لطفي جمعة بواقعة بينهما بخصوص مقال كتبه الأخير عن الراهب دوفوكو، وكيف لم يسترح ماسينيون لمثل هذا المقال الذي يفضح الدور الذي لعبه فوكو صديق ماسينيون في المغرب فقد نشر في جريدة الدستور بتاريخ 16 نوفمبر 1946 مقالاً بعنوان «أسرار الاحتلال الفرنسي في المغرب، قسيس جاسوس يعاون الاحتلال، ويستوقفنا انزعاج ماسينيون الذي أخبرته السفارة الفرنسية بالقاهرة عن هذا المقال فراجع صاحبه فيه[33]. وقد أشار ماسينيون نفسه إلى تلك الواقعة في

---

(32) رابح لطفي جمعة: محمد لطفي جمعة وهؤلاء الأعلام، ص485.

(33) يقول ماسينيون: «في زيارتي للقاهرة في نوفمبر 1946 لحضور اجتماع المجمع اللغوي، أبلغتني السفارة الفرنسية بنشر مقال في جريدة الدستور في 16 نوفمبر 1946 قال فيه صاحبه «طالما أننا سوف نشجع تجسس هؤلاء القسس مسلّمين بفكرة أن الراهب دوفوكو قد استطاع أن يكون قديساً في الجنة، لأنه خدم الجاسوسية الفرنسية فلن نؤدي واجبنا أبداً. إن هؤلاء القسس التابعين للمكتب الثاني يدمرون حرية الشعوب بترديد اسم الله كبرت كلمة تخرج من أفواههم. فلما أخبرتني السفارة بنشر المقال وهي تعلم صداقتي لشارل فوكو، ذهبت لمقابلة كاتبه محمد لطفي جمعة. فلما راجعته أجابني بأنه لم يقم إلا بترجمة مقال فرنسي للكاتب .ح. كارتين، ثم أضاف لماذا إلى هذا الحد يصدمك ما يثير إعجاب مواطنيك!». المرجع السابق ص496 ـ 497.

مقال نشره في أحاديث الثلاثاء، دار السلام 1959 بعنوان «فوكو في الصحراء».

2 ـ ويمضي في نفس الاتجاه الدكتور حسني سبح فيما كتبه من «خواطر وسوانح وعبر في إحياء ذكرى مستشرق» بمجلة مجمع اللغة العربية بدمشق يوليو 1984[34] تعليقاً على ندوة باريس، احتفالاً بالذكرى المئوية لميلاد ماسينيون مارس 1983. بياناً لدور ماسينيون وصلته ببلاد الشام، خاصة دمشق، وعلاقته ببعض رجالها، وضلوعه في السياسة التي سارت عليها فرنسا في الشام إبان الانتداب الفرنسي، بحكم عمله في وزارة الخارجية الفرنسية وكونه بين مستشاري المفوضية الفرنسية العليا.

ويتوقف أمام بعض الوقائع ذات الدلالة من وجهة نظره، التي توضح توجهات ماسينيون مثل: اختياره دراسة ليون الإفريقي أو الحسن بن محمد الوزان المعروف بيوضا الأسد الغرناطي، الذي تنصر وعاش في كنف الباب ليون العاشر. وسفر ماسينيون إلى مراكش ثم الجزائر وعلاقته بالمارشال ليوتي Lyautey. واستدعاء ماسينيون في فترة الحرب العالمية للخدمة العسكرية، والتحاقه بمصلحة الصحافة في وزارة الشؤون الخارجية، وسفره بناء على رغبته 1915 إلى الجبهات الشرقية للحرب، واشتراكه في بعض المعارك ليعرف تأثير الحرب على الأرواح، وإن روح المرء لا تغلو لقاء مصلحة وطنه. وسفره إلى الحجاز وإلى القاهرة بمهمة (يرجح أنها ذات صلة بنشوب الثورة العربية الكبرى في الحجاز وما دار بشأنها من مفاوضات بين الشريف حسين وممثل إنجلترا في مصر) (ص416هـ 17).

ويقص علينا قصة التحاق ماسينيون عام 1917 بجورج بيگو أحد فريقي الاتفاق السري (سايكس ـ بيكو) والمفوض السامي الفرنسي بالشرق. ووصوله إلى بيروت بصفته ملحق عسكري برتبة نقيب (كابتن) واشتهاره بهذا الاسم تشرين 1918 ولقبه بين العامة (الصندوقجي) لأن بعهدته خزانة الأموال التي حملها الجيش الفرنسي للإنفاق منها من أجل التصويت لصالح فرنسا وطلب

---

(34) د. حسني سبح: خواطر وسوانح وعبر في إحياء ذكرى مستشرق. مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق. العددين يوليو، وأكتوبر 1984.

وصايتها على البلاد دون سواها، أمام لجنة كراين الأمريكية لاستطلاع رأي أهل البلاد في تقرير المصير بمقتضى المبادىء التي أعلنها الرئيس ويلسون في يونيه 1919[35].

. ويعرض لمحاضرة ماسينيون في دمشق بعنوان «ملتقى الأربين» التي يتناول فيها التعاون بين الشرق والغرب، سوريا وفرنسا، ويلاحظ الكاتب استطراد ماسينيون إلى موضوع لا يخلو الاستطراد إليه في ذلك الحين ـ وبوادر الثورة ضد المستعمر بادية في كل أنحاء سوريا ـ من مغزى حيث يقول ماسينيون: «لا أنسى تراجم مشاهير الإسلام وخاصة الحسن البصري، وأذكر أنه ثارت ثورة في أيام الحجاج الثقفي في البصرة الخارج على ذلك الوالي الظالم، فقال الحسن رافضاً الاشتراك بالفتنة إن النصيحة واجبة والخروج بالسلاح حرام»[36].

ويتوقف حسني سبح أمام علاقة ماسينيون والأستاذ محمد كرد علي، وعتابه له على بعض ما كتب ضد الاستعمار، وهي واقعة شبيهة بما حدث بين ماسينيون ومحمد لطفي جمعة. فللأستاذ كرد علي بعض التعليقات في مجلة المجمع العلمي العربي على ما نشره ماسينيون. وإن كانت كتابات كرد علي الأخيرة تخلو من أية إشارة إليه، وإن كان قد ذكره في موضعين من كتابه «المذكرات» يهمنا منهما الموضع الثاني بعنوان «عتاب أحباب» يشير فيه إلى عتاب الأستاذ ماسينيون له؛ لطعنه باستعمار فرنسا وظلمها المسلمين في شمال إفريقيا، وكيف يختم صداقته لفرنسا بهذه الحملة المنكرة التي ما كانت تتوقع منه. ولا يملك كرد علي سوى الإعلان عن أسفه أن يضطره الظلم إلى استعمال

---

(35) يعتمد سبح في ذلك على ما جاء في كتاب «رؤساء لبنان كما عرفتهم» للسيد إسكندر الرياشي، وهو ذو صلة وثيقة بالفرنسيين حتى قبل الحرب، وكان من أفراد المكتب الثاني يقول: «إن الأموال المصروفة سياسياً بلغت خمسة ملايين جنيه مصري في هذه الأيام، ويضيف واصفاً الكابتن ماسينيون بقوله: هذا الصندوقجي يعرف العربية جيداً حتى يستطيع أن يفهم على الناس وأن يفهموا عليه إذ كانوا لا يعرفون الفرنسية» ويعترف السيد إسكندر في كتابه أنه قبض منه في الدفعة الأولى خمسين ألف جنيه مصري في سبيل الدعاية لفرنسا وطلب وصايتها (ص689هـ 2) المصدر السابق.

(36) لويس ماسينيون: ملتقى الأربين، مجلة مجمع اللغة العربية، دمشق، العدد الأول ص24 ـ 28 نقلاً عن حسني سبح، المصدر السابق.

هذا اللسان مع فرنسا. وينتقل إلى بيان مآثم الاستعمار في بلاد الشام وشمال إفريقيا ويتساءل عن قول ماسينيون إزاء هذه الأعمال التي لا تزال تتكرر في مستعمرات جمهوريته». (ص683).

3 ـ ويناقش إدوار سعيد ذلك، ليس اعتماداً على تحليل علاقة ماسينيون بالسياسة الاستعمارية، بل انطلاقاً من حفريات المعرفة عند ميشيل فوكو[37]. حيث ينقل عن كتاب جاك فاردنبرج «الإسلام في مرآة الغرب» أن مستشرقي نهاية القرن التاسع عشر كانوا مشدودين بعضهم إلى بعض سياسياً، وكانوا مستشارين على صعيد واسع من قبل الإدارات الاستعمارية كخبراء في القضايا الإسلامية، ومنهم ماسينيون (ص221). فالمستشرق الكبير كان حضوره رئيسياً في العلاقات الإسلامية الفرنسية في السياسة كما في الثقافة. واعتماداً على أن المعرفة قوة أو سلطة، يسعى الكاتب العربي الفلسطيني إلى تحديد بنية عالم ماسينيون الثقافي؛ لقد اتخذ ماسينيون نقطة انطلاق لعمله وجود الديانات الإبراهيمية الثلاث، ومن بينها الإسلام، الذي استثني من الوعد الإلهي لإسحاق، لذا فهو دين مقاومة مقابل المسيحية واليهودية في الخارج والهرطقة في الداخل.

لقد آمن ماسينيون ـ كما يخبرنا إدوار سعيد ـ أنه ضمن الإسلام وداخله كان قادراً على تلمس نمط من التيار المضاد، أصبحت رسالته الفكرية أن يدرسه، وكان النموذج المثالي لماسينيون هو الحلاج الذي سعى لتحرير نفسه خارج الجماعة السنية، بالبحث عنه، وأخيراً بنوال الصلب عينه الذي يرفضه الإسلام رفضاً قاطعاً. وكان محمد قد رفض عمداً ـ كما يرى ماسينيون الفرصة التي أتيحت له لعبور الهوة التي كانت تفصله عن الله. لذلك فإن إنجاز الحلاج تمثل في أنه حقق وحدة إسرارية بالله، وضد الطبيعة النظرية للإسلام.

والسؤال: هل كان تعاطف ماسينيون مع الاتجاه الإسراري في الإسلام لتأثيرة التمزيقي ضمن جسد المعتقدات السنية، أم لقربه إلى مزاجه الشخصيّ ككاثوليكي ورع» (ص271) إن ماسينيون كان ذا شبوب انفعالي آمن أن عالم

---

(37) إدوار سعيد: الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء ترجمة كمال أبو ديب، ط2 مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت 1984.

الإسلام يمكن اختراقه ليس فقط عن طريق البحث، بل عن طريق تكريس النفس لجميع أوجه نشاطاته التي لم يكن أقلها عالم المسيحية الشرقية المنضوية ضمن الإسلام، والتي تلقت إحدى جماعاتها الفرعية. (البدلية) تشجيعاً حاراً من قبل ماسينيون» (ص270).

ينقلنا موقف المفكرين العرب الأخير إلى تحولات ماسينيون نفسه الذي انتقل من التاريخ والآثار، إلى الدراسات الإسلامية والتصوف، إلى الواقع الاجتماعي والسياسي العربي الإسلامي. وهو ما يمهد لنا الانتقال من مواقف العرب تجاه كتابات ماسينيون إلى موقف ماسينيون من القضايا العربي المعاصرة.

ثانياً: موقف ماسينيون من القضايا العربية المعاصرة:

توقف الرواد الأوائل أمام مواقف ماسينيون المناصرة للقضايا العربية الإسلامية، سواء تحمسه لاستقلال المغرب ومساندته لمحمد الخامس، أو مناصرته لعمال الجزائر، وحرب السويس، أو تعليمه اللغة الفرنسية للمسلمين المهاجرين من شمال إفريقيا إلى فرنسا، وهي مواقف ذات صبغة سياسية واضحة[38]. فماذا لو حلَّلنا بعض كتابات ماسينيون المتعلقة بالقضايا العربية الإسلامية التي شغل بها ماسينيون وكتب فيها. سوف نتوقف أمام عملين يظهران موقف المستشرق الكبير من هذه القضايا: أولهما حول الاتجاهات الدينية في المغرب العربي. والثاني حول فلسطين.

---

(38) يتضح ذلك فيما ذكره إبراهيم بيومي مدكور عنه في دراسته المشار إليها في مجلة مجمع اللغة العربية المجلد 17 حيث يقول: وقد كان ماسينيون متصوفاً حقاً، يقف بجانب الضعفاء، وينتصر للمظلومين، وتصوفه وثيق الصلة بدراساته وآرائه الاجتماعية» (ص118) دفعه واجب الأخوة في الله إلى أن يعطي العمال الجزائريين المقيمين في مقاطعة السين دروساً مسائية في اللغة الفرنسية... ويوم أن حكم على بعض نواب مدغشقر بالإعدام لم يستقر له قرار إلا بعد أن استصدر العفو عنهم... دعا إلى استقلال مراكش وأيد محمداً الخامس واستنكر تصرف الجلاوي وعارض حرب الجزائر كما عارض حرب السويس. وجرَّت عليه معارضته ما جرت من أذى وعدوان، فقبض عليه مرة في فنسين وقيد إلى مركز الشرطة، وعومل معاملة الأشرار. وضرب مرة أخرى ضرباً مبرحاً في اجتماع عام، كان يعرض فيه قضية الجزائر» مذكور ص119 ونفس الصورة يقدمها لنا أبو ريان فيما كتبه عنه في مجلة الدوحة.

1 ـ يقدم ماسينيون في بداية بحثه عن «الحركات الحديثة في العالم الإسلامي» (إفريقية ما عدا مصر) الذي يمثل الفصل الثاني من كتابه المشترك مع هاملتون جب «وجهة الإسلام»[39] بمقدمة هامة توضح الهدف الحقيقي من البحث. ويتضح هذا الهدف من تحديد مَن الذي يخاطبه ماسينيون في هذا البحث؟! وينبهنا ماسينيون أن علينا قبل البحث في حركات الفكر الإسلامي الحاضرة أن نفهم أسباب تلك الحركات وما يميزها، ويرى أن ذلك يتم بأن نربط بين الحوادث المتتالية لنكوِّن منها سلسلة يظهر فيها التطور، وهو منهج يندر وجوده بين المسلمين.

يصف ماسينيون هذه الحركات بأنها تظهر كالبرق الخاطف والهزات التي لا تكاد تستغرق زمناً، أو الانفجارات العنيفة التي تشتد برهة ثم تهدأ، تستعد في الخفاء والصمت وتندلع فجأة دون أن يسبقها نذير يمكن أن يرى. ويحلل هذه الحركات على الوجه التالي: أول هذه الأدوار هو «النداء»، «النداء الباطني» الذي يهيب بالضمير الاجتماعي ويوقظه، وإن ظل في حالة هدوء ظاهري أو ظل في حال «قعود» أو «تقية» أو كتمان. وإذا نضج هذا النداء تبعه الدور الثاني مباشرة وهو دور «الدعوة» دعوة القبائل لامتشاق الحسام أو للنفير العام الذي يجاهد جنوده ليستردوا بالسيف ما تعطل من حقوق الشريعة. وهذا هو المفهوم الذي يصدق على كل الحركات[40].

والهدف من هذا التحليل الأولي «هو أن نضع هذه الحقائق نصب أعيننا إذا أردنا أن ندرك أي أساس، وأن تقوم عليه المنشآت الأوروبية في بلاد الإسلام.

---

(39) لويس ماسينيون: إفريقية ما عدا مصر، الفصل الثاني من كتاب وجهة الإسلام نظرة في الحركات الحديثة في العالم الإسلامي تأليف هـ. جب و ل. ماسينيون، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، المطبعة الإسلامية، القاهرة 1934.

(40) ويمكن مراجعة المواد التي كتبها في دائرة المعارف الإسلامية والتي تنحو نحو اختيار مثل هذه الموضوعات المتعلقة بـ: (الزنج)» الذين أثاروا الفزع والرعب في القسم الأدنى من العراق خمسة عشر عاماً» وقائدهم علي بن محمد. و(الشراة) وهو الاسم الذي أطلقه غلاة الخوارج على أنفسهم».

فبعد أعوام من السكينة ربما تندلع بغتة نار الدعوة إلى الجهاد ونحن أبعد ما نكون توقعاً لها.

واضح أن ماسينيون يكتب عن العرب المسلمين بلغة ليست عربية ولقارىء آخر غير العرب المسلمين.

يتناول ماسينيون في أربع فقرات وخاتمة بالتحليل والإحصاءات وضع الحركات الفكرية في المغرب العربي[41]. يقارن البيئة الاجتماعية الإسلامية في المغرب بنظيرتها في المشرق. فالفوارق بينهما ليست ظاهرية فحسب، ولكنها تتغلغل في الصميم. وإذا نظرنا إلى الناحية الفكرية لم نجد شخصيات بارزة كثيرة أو مفكرين نابهين كالذين يكثرون في المشرق، وليست هناك جمعيات تقوم لنشر مبدأ «كالرابطة الشرقية» في مصر، وذلك لأن لمسلمي المغرب عقولاً عملية من الطراز الأوروبي. أما عقيدتهم فقد احتفظوا بصلابة موروثة عن صدر الإسلام حينما نهض البربر الذين دخلوا في الإسلام، وبدافع العداء لسوء حكم الخلفاء، اعتنقوا مذهب المتطرفين من الخوراج. والمغربي يجمع إلى هذا استعداداً للأخذ بالوسائل المادية في الحياة الفرنسية، ليتخذ منها أداة تعينه على بلوغ الغاية في أغراض الحياة العملية ما دامت تلك الوسائل لا تناقض الإسلام.

ويميز ماسينيون بناء على ما سبق بين ثلاثة اتجاهات رئيسية في حركة الفكر بين مسلمي المغرب هي:

ـ الحركة الإصلاحية التي غايتها فصل الدين عن الدولة. ويقود هذه الحركة

---

(41) وهو اهتمام أصيل لدى ماسينيون الذي يحرص على ذكر الجماعات والطوائف والقبائل المختلفة وأسماء زعمائها وعدد كل منهم ودورهم كما يتضح ذلك بصورة جلية في تقويم العالم الإسلامي فقد استوقفته بعض الظواهر الاجتماعية في ماضي الإسلام وحاضره فدرس العمل والمشكلة العمالية في الإسلام والمهن والحرف في المغرب وأثر الإسلام في نشأة المصارف اليهودية في القرون الوسطى، وعرض لتعليم المرأة والحجاب وموقف الإسلام من الحضارة الأوروبية وتابع الأحداث الجارية في جراءة وصراحة» مذكور: المصدر السابق، ص115. والكتاب السنوي للعالم الإسلامي Annu du monde musuliman الذي أصدره ثلاث مرات بين عامي 1923 ـ 1954 وهو مصدر مليء بالمعارف الدقيقة والمعلومات الوثيقة في الثقافة والسياسة والاقتصاد عن العالم الإسلامي بأسره في إفريقيا وآسيا وأوروبا» مذكور ص116.

طلاب ومدرسو المدارس الفرنسية والموظفون، وينشرون آراءهم في الجرائد التي تصدر بالفرنسية.

- حزب السلفيين المتشددين الذي ينزع نزعة نصف وهابية، وهو شعبة من الحركة التي تمثلها في القاهرة مجلة «المنار»، لذلك يحتفظ بصلة معها ويترسم خطاها. وله بعض التأثير بسبب برنامجه المنطوي على الرجوع إلى تعاليم القرآن التي لم يتطرق إليها الفساد.
- وتتكون الفرقة الثالثة من أتباع الطرق الصوفية القديمة، وشخصيات منفردة مثل غلام الله، الذي يدعو إلى سياسة ترمي إلى عقد اتفاق ديني بين الإسلام والحكومة الفرنسية. وتقترن دعايته (كما يعلق ماسينيون) بضرب من الكياسة في التجديد.

ويعرض ماسينيون في الفقرة الرابعة لأهم المسائل التي يدور حولها البحث في الدوائر الإسلامية وتعليقه عليها وهي:

1 ـ مشكلة الهوية Nationalism التي أثارت ثلاثة تيارات فكرية متمايزة: فهناك حزب يقتصر على قليل من المثقفين ثقافة فرنسية، ويرى حل المسألة في اتخاذ الهوية (الجنسية) الفرنسية اتخاذاً تاماً. أما الحل الثاني فهو بعث أمة مغربية تقوم على فكرة جنس أصلي، هو الجنس البربري. ولا يؤيد هذا الحل الآن إلا قلة من البربر. والحل الثالث هو فكرة «الجامعة العربية» التي ترمي إلى تقريب الأواصر بين الأقلية العربية في مدن المغرب، وبين الشرق العربي بإعادة تعلم اللغة العربية الفصيحة. وكل زعماء حزب السلفيين المتشددين وكل زعماء الصوفية يؤيدون برنامج الجامعة العربية تأييداً قوياً.

ويتابع ما سينيون تحليل القضايا التي تشغل الاتجاهات الدينية المختلفة في شمال إفريقيا، حيث يتناول المسألة الثانية مسألة الاتحاد أو تكوين جبهة تسعى لتحقيق الغايات السياسية التي يطمح إليها الجميع، والتي حدث اهتمام كبير بها في السنوات الأخيرة. والمسألة الثالثة إصلاح الشريعة الإسلامية. ويلاحظ ماسينيون في هذا الصدد أن المغرب محافظ أشد المحافظة لما ورث من نزعة مالكية قوية. ولم تفلح السياسة التقليدية التي تجري عليها فرنسا إلا في تقوية

هذه النزعة. ويذكر من المسائل الفرعية: مسألة إصلاح مكانة المرأة، ومسألة إدارة الأوقاف الدينية، أما من الناحية الاقتصادية فهناك ـ كما يرى ـ نزعات واضحة ترمي إلى اتخاذ وسائل فرنسا وأنظمتها، فقد دخل الإصلاح في نقابات العمال واتحاداتهم الصناعية.

ويذكر المستشرق الكبير في خاتمة بحثه أن المشرق لا يزال يؤثر في مسلمي المغرب تأثيراً لا ينكر ولا سيما في مسألة الجامعة العربية. ولكنه يضيف أن تيار التطوير يزداد اتجاهاً نحو باريس وإليها ـ لا إلى المشرق ـ حيث نجد جمهور أهل المغرب يولون وجوههم. ويرى أنه يستحيل حل المسألة الدقيقة؛ مسألة إنشاء أنظمة نيابية، وتمثيل المسلمين تمثيلاً قائماً على الانتخاب، بإنشاء مجلس نيابي في مدينة الجزائر فسيقوم على الفور صدام بين الوطنيين والمستعمرين الذين يقلون عنهم كثيراً في العدد، وليس من الممكن إنشاء مملكة مستقلة في المغرب، لكن فكرة إنشائها تلقى عناية متزايدة في باريس عن طريق تمثيل المسلمين فيها.

إن هذا الاهتمام الدائم بتحليل الوضع الديني والاجتماعي في المجتمعات العربية الإسلامية يتوجه به ماسينيون للمجتمع الأوروبي وليس العربي، ويظهر فيه توضيح الميل نحو الأنظمة الغربية ميلاً مقابلاً للاتجاه نحو المشرق. بل يظهر فيه التأكيد على الفروق الجوهرية بين المشرق والمغرب. والواقع أننا لا نختلف مع تحليلات ماسينيون التي تطرح علينا سؤالاً مهماً هو: كيف نتعامل معها؟.

2 ـ وتظهر القضية الأهم التي تشغل ليس ماسينيون فقط بل كل العرب والمسلمين، وهي قضية فلسطين التي تناولها ماسينيون في العمل الذي نعرض له الآن، وهو «فلسطين والسلام في العدل» التي نشرها عام 1948 في مجلة (الله حي) وترجمها ونشرها حسن الشامي في مجلة (الكرمل) العدد 26 عام 1987، مع دراسة للمهاتما غاندي بعنوان فلسطين في نصين، ونود قبل أن نعرض لدراسة ماسينيون، أن نشير بإيجاز إلى موقف غاندي، الذي على الرغم من اعترافه بأن تعاطفه يذهب كلياً نحو اليهود بسبب اضطهادهم فإن فلسطين هي

للعرب، كما أن إنجلترا للإنجليز، وفرنسا للفرنسيين، وإنه لخطأ فادح وأمر غير إنساني أن يتم فرض اليهود على العرب فرضاً. إن ما يجري اليوم في فلسطين كما يقول غاندي ـ لا يمكن تبريره باسم أي مبدأ أخلاقي»[42].

إن صورة ماسينيون لدى العرب ـ كما أشرنا ـ هي صورة الرافض لسياسات الاستعمار التقليدي. وهو ينتقده في كتاباته مستلهماً التاريخ الإسلامي والأمثال العربية، ويشير لمثل يقول: «الجار قبل الدار». إلا أن المستوطنين الفرنسيين للجزائر للأسف قليلو الرغبة في تطبيق هذا المثل على تعاملهم مع العرب، وإنهم باسم الحماية من «جامعة للأمم العربية» إنما يشجعون المشروع الصهيوني في فلسطين، منقادين بضرب من التضامن الاستعماري ضد العرب (ص170)، هكذا كتب ماسينيون مديناً موقف السياسة الاستعمارية الفرنسية تجاه المشروع الصهيوني.

تلك هي الصورة المعروفة عن ماسينيون الذي يرفض المدخل الاستعماري التقليدي ويعلن ذلك على الملأ. إلا أنه هو أيضاً له مدخل آخر مختلف لهذه القضية وطريق ثان إلى فلسطين فهو يرى:

ـ أن اليهود قد حافظوا على الرغم من مراوغات التاريخ الظاهرية على شوقهم الروحي نحو الأراضي المقدسة، بصفتها رهناً مادياً يتعالى على المادة و«أن إسرائيل الحقيقية هي ثمرة تضحية إسحق. لم يعد إسحق إلى والده نهائياً، إلا لأن والده قدمه للتضحية، ولم تكن الأجيال اللاحقة لتعرف إسحق لولا أنه ارتضى تلك التضحية بصمت. وعلى الغرار ذاته فقد جرى التدريب البطيء لأبنائه على العودة إلى الأراضي المقدسة بروحية التكفير والدموع التي تدعو لها شعائرهم الدينية.

ـ وكان العرب كذلك يتطلعون إلى تلك الأراضي «المعمورة» التي نفى منها البدوي وإليها يعود كل صيف ليرعى قطعانه. وعرف الإسلام ذلك التطلع

---

(42) غاندي ـ ماسينيون: فلسطين والسلام في العدل، ترجمة حسن الشامي، مجلة الكرمل تحت عنوان المهاتما غاندي ولويس ماسينيون: فلسطين في نصين، العدد 26 عام 1987 ص164 وما بعدها.

على شكل حلم راود النبي قبل عام من الهجرة عندما تراءى له أنه محمول خلال الليل إلى القدس ومنها إلى السماء. (ص172).

ويتحدث ماسينيون وهذا هو موقفه ـ عن مصلحة أو صلح بين العرب واليهود وأن هذا الصلح يمكن أن يأتي على يد طرف ثالث، هو الطرف المسيحي، وهو بالطبع ليس طرفاً هامشياً ولا حاكماً بل مشاركاً صاحب حق. فالأراضي المقدسة للمسيحيين ـ كما يقول ـ «بمثابة المصيف الأثرى، بل إنها وطن النفوس حتى قبل الموت، ويتعين على أحبارهم، بل على رئيس أحبارهم أن يعود يوماً إلى كرسيه في القدس. ويرى ضرورة مراجعة خريطة التقسيم الحالية التي يستحيل العيش في ظلها.

يقول: «إن الناصرة موطن عذراء يهودية الأصل لا حد لتواضعها وعظمتها أمام الشعب المسيحي، القديسة الكاملة القداسة للشرق المسيحي والإسلامي أيضاً. والنبع المختوم الذي لا تزال إسرائيل المرتابة تجهل سرها. إن كهف البشارة في الناصرة لهو نبع آخر من ينابيع القوة الروحية عند المسيحيين، وهناك قام شارل دي فوكو، في استكشاف الحقيقة التي تحدثت عنها في البداية. لا. لا يمكن للناصرة أن تكون موضع مقايضة. ينبغي أن تبقى للذين يفهمون سرها ويحترمونه»[43].

هنا ـ في هذا النص وبقية عبارات ماسينيون التالية ـ يظهر لنا أن ماسينيون، وكما يخبرنا، لا ينسى أبداً الأراضي المقدسة التي يتطلع إليها دوماً، ويربط بين الناصرة ومن يعرفون سرها الحقيقي، وبقية النص يؤكد تداخل المقدس والدنيوي، الصوفي والسياسي، يكفي أن نقرأ العبارات التالية للنص السابق بعد عدة سطور. يقول: «علينا أن نواجه الدور العالمي المستقبلي للأراضي المقدسة حيث يجب أن يسود السلام في العدل. وإني إذ أستعيد هذا النذر من السربون القديمة بصيغته التوراتية الحرفية كما علمتنا إياه ـ إسرائيل: «فلتبتر يميني إذا نسيتك يوماً يا أورشليم المقدسة، يا وطننا فوق كل الأوطان،

(43) ماسينيون: المصدر السابق، ص173 ـ 174.

وأمنا فوق كل الأمهات، فإني أدافع عن الشرف البتولي لأمي، لأمنا جميعاً وهو أيضاً الشرف الأسمى لإسرائيل؛ الذي عنه أدافع لأنها ولدت يهودية مع أن إسرائيل لا تزال غافلة عن ذلك» (ص175).

يبدو هنا أن غاندي وليس ماسينيون في هذه القضية بالتحديد هو الذي طالب بحق العرب في فلسطين. إن المستشرق الكبير يتسق تماماً مع أفكاره ينتقل من الروح إلى الواقع متجاوزاً التاريخ الذي يؤكده غاندي. ما يجعلنا نتساءل بحق عن تداخل السياسي والصوفي عند المستشرق الكبير الباحث عن السلام في العدل.

الاتجاه العلمي

في تفسير القرآن الكريم

قراءة في المنهج

الدكتور عبد الأمير كاظم زاهد



التفسير العلمي للقرآن

مقدمة البحث:

لم يحظ نص من النصوص السماوية، أو مما أنتجه العقل الإنساني بمثل ما حظي القرآن الكريم من جهود لبيان معانيه والكشف عن أسراره، فقد نزل القرآن على أمة العرب ـ وهم آنذاك مجتمع لم يعرف مفاصل الحضارة القريبة من الرقي للأمم المجاورة، فقد كانت أمة أمية، تعيش وضعاً معرفياً محدوداً، جاءهم هذا النص وهو يشتمل على المعارف الكونية والأحكام القانونية والقيم الأخلاقية والتصور الكوني الشمولي للإنسان إزاء الله والكون والمجتمع الإنساني

برمته، وجاء خطاباً لكل الناس منذ عصر نزوله حتى يوم القيامة، وهذا الخطاب بهذا الاتساع يلزم منه أن مبانيه وآياته بالضرورة تستوعب «كل تطورات العقل الإنساني وإنجازاته العلمية والفلسفية»، وبخلاف هذا فإن هذا النص إذا تخطته حقيقة عقلية أو علمية تجريبية، أو تقاطعت معه انتفى أن يكون نصاً معصوماً لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وانتفى كونه نصاً مطلقاً يستهدف الهداية والرشاد للإنسان مطلقاً، لأنَّ مرجعيات ثقافية ستتخطاه أو تتقاطع معه لذلك الافتراض الذي يتعين اعتماده أنه فوق مكانية المعرفة وزمانيتها ومستوياتها المتعددة بل عموم مستوى الوعي الإنساني مهما تعددت رتبه.

والهداية والرشاد: برنامج فكري منظم يستهدف الحق في الاعتقاد، والخير في العمل، والفضيلة في السلوك، فلا بد أن يحتوي تصوراً عقائدياً يعد عبارة عن مجموعة حقائق كونية دالة على التوحيد وضرورة النبوات والكتب وضرورة اعتقاد يوم للحساب، وهذا يلزم أن تكون معرفياته عن أسرار القوانين التي تسيّر المادة، والقوانين الاجتماعية التي تنظم حركة المجتمعات والحضارات مجموعة حقائق يقينية، وأحكامه عبارة عن قواعد قانونية متعلقها المصلحة في اقتضاء الوجوب والندب، والمفسدة في اقتضاء الكراهة والحرمة، وقيم أخلاقية مركزية تربط بين المفصل العقائدي والمفصل القانوني.

لذلك: فإن هذا النص الإلهي المعصوم من الخطأ والزلل في كلٍ من مناهجه ومعارفه، لا بد أن يكون قد تضمن في مبانيه الثابتة (ألفاظه) معاني متعددة ـ لكل جيل من أجيال البشر حظها في استمطار التجليات من النص، وهذا هو المسوغ لتعدد التفاسير عند المسلمين بتعدد أجيالهم، وربما هو المسوغ لعدم تصدي النبي ﷺ لتفسيره كله، لئلا يتوقف حينئذٍ العلماء عن محاولات الكشف عن أسراره، ولعل هذا هو الأساس الفلسفي وراء ظهور ما يطلق عليه التفسير بالرأي (العقلي) بمجرد مرور نصف قرن على سيادة التفسير بالمأثور وإن ظل ركناً هاماً في التفسير إلى يومنا هذا.

وطبقاً للفرضية التي مر ذكرها: من أن لكل جيل حظه من تجليات النص، وفقاً لتطور العقل فإن: تطور (المعرفة) الإنسانية غير المستقاة من الوحي متى

حصلت، يحصل معها إجراء عرضها على القرآن إما لاستجلاء مدى تعبيرها عن الحقيقة، أو لإثبات معصومية النص من أنه لم يتقاطع مع حقيقة علمية، أو للكشف عما أجمله في النص، أو لبيان أسرار الخليقة التي اتكأ عليها النص القرآني للوصول إلى ربوبية الله للخلق، ربوبية وحدانية ومن تلك المحاولات:

الكشف عن أسرار القرآن ـ من خلال المكتشف العلمي التجريبي للفلك، أو فيزياء المادة أو كيمياء أجزائها أو الطب أو الهندسة أو الرياضيات أو العلوم النفسية والتربوية ومنها الباراسايكولوجي.

وإزاء هذه المحاولات: نشأت «إشكالية» في هيكل المرجعية الثقافية للمعرفة الإسلامية، فقد لاقت هذه المحاولة قبولاً مطلقاً من بعض العلماء، ولوماً شديداً من قبل علماء آخرين، وقبولاً مفصّلاً مشروطاً من قبل فريق ثالث، ولكل وجهته ودليله ومرتكزاته وبنيته لموضوع الرفض أو القبول، فصارت مشروعية هذه المحاولة محل أخذ ورد، لذلك لم تقع هذه المحاولة موقع المسلّمة منهجياً ومعرفياً بل كونت إحدى الإشكاليات في الفكر الإسلامي؛ لاختلاطها بما سوّق من أنها ـ أي المحاولة ـ عبارة عن إسقاط معاصر للفكر الإنساني المحدود وغير المعصوم على نص إلهي مطلق معصوم، فهل فعلاً التفسير العلمي إسقاط للمعرفة البشرية على النص القرآني، أو أنه اختراق لهذا النص، أو أنه أداة لبيان أسراره؟ فإذا حكمنا بأنه إسقاط أو اختراق، دخلنا في مشكلة اعتقادية خطيرة، وإذا حكمنا بأنه محاولة لبيان أسراره فهل هذه المحاولة تكفي لوحدها أداة أو أنها بشروط محددة، كواحدة من أدوات بيان النص، وعليه فهل تقبل المحاولة بناءً على هذا الفرض مطلقة بلا ضوابط منهجيته، وأصول أساسية أو تقيد بمجموعة من الضوابط؟.

وإزاء ما يتوهمه ـ جمع من الكاتبين ـ أن ذلك عبارة عن رد فعل إزاء الهزيمة الحضارية للمسلمين في مطلع القرن العشرين، للفارق بين وضعهم والوضع الحضاري الأوروبي، فهل التفسير العلمي للقرآن ـ هو من تطلعات القرن العشرين أو أن له جذوراً تاريخية في القرون الإسلامية الأولى التي كونت الثقافة حول النص؟.

وإذا كان (العلماء) حديثاً والمعاصرون، قد انقسموا إزاءه إلى فرق كما مرّ فهل بدء المحاولة كان في القرن الرابع؟ وترتيباً على إثبات نشأتها آنذاك، فهل كانت قد واجهت نفس المواقف الحديثة، أو المعاصرة إزاء التفسير العلمي؟. ثم ما الموقف الراجح من هذا الاتجاه؟.

المبحث الأول: المقدمات الأساسية

المقدمة الأولى:

لا يشك أحد في أن نظرية المعرفة المقبولة عند المنصفين تجعل وسائلها الوحي (النص)، والعقل (الفلسفة)، والتجربة (العلم التطبيقي)، إلا فريق من أهل العرفان الذين ينقسمون بين اعتبار (الفلسفة والتجريب) وسائل بدائية ومعها ظاهر النص، والوسيلة العرفانية للمعرفة هي الكشف والحدس والإلهام والنور الإلهي المقذوف في القلب، ومهما يكن من أمر اختلاف الناس في وسائل المعرفة فهناك مجموعة حقائق تتفق في الجوهر وتختلف في المصدر، وجهة القراءة ونوع المقروء وطبيعة القارىء.

فالحقائق (من جهة المصدر) ـ حقائق دينية مصدرها النص، وحقائق عقلية مصدرها العقل والفلسفة، وحقائق علمية تجريبية مصدرها التجربةو وحقيقة روحية صوفية عرفانية تخترق هذه الحقائق عرضاً، ولا توازيها طولاً.

وواضح أن السبب في علوية الحقيقة الدينية على الحقائق الأخرى أن مصدرها النص، وأن النص من عند الله، وأن الله هو العليم مطلقاً، والحكيم مطلقاً ذو مطلق الكمالات، لكن تعدد دلالات النص، ووجود المتشابه، وكونه خطاباً لكل الأجيال على اختلاف مستوياتها الحضارية يجعل النقص من جهة الفهم البشري لهذا النص، وليس النقص في ذات النص، ومن هنا نشأ خلاف كبير، فمن اعتمد على مصدرية النص وتفسيره بالأثر، اعتقد علوية النص وسمو ثقافته على الحقائق الأخرى (عقلية أو تجريبية)، ومن ساوى في التعرف على حقائق الأشياء على الفهم البشري لكل من النص أو العقل أو التجربة قرر أن

مستفاد الفهم البشري يكاد يقترب في قراءاته للحقيقة أياً كان طريق الوصول إليها، لذلك: نلحظ هذا الخلاف تطبيقياً قد حصل أواخر القرن الثالث والرابع حيث تم فصل الفلسفة عن الدين بتطرف الفريقين، فظهر اتجاه الغزالي في كتابه تهافت الفلاسفة والمنقذ من الضلال والقسطاس المستقيم، بعد فتوى ابن الصلاح الشهرزوري الذي سفّه الفلاسفة واعتبر الفلسفة أس الضلال، وبمضي قرن على هذا الإشكال الحضاري ظهرت موجة التوحد في مضمون الحقيقة الدينية مع الحقيقة العقلية الفلسفية، أظهرها ابن رشد في نقده للتهافت فكتب تهافت التهافت ومناهج الأدلة وفصل المقال. وانتهى إلى أن الحق لا يعارض الحق بل يؤيده ويعضده، وأن القاطع العقلي لا يتعارض مع قاطع في النص إذا كان قطعي الصدور وقطعي الدلالة[1]، وإذا كانت المشكلة (ظاهر التعارض بين الدين والفلسفة) قد وجدت طريقها للحل بهذا الإنجاز الرشدي، فإن الحقيقة الدينية والحقيقة العلمية التجريبية هي مشكلتنا في الوقت الحاضر، فهي تحتاج إلى إنجاز يماثل الإنجاز الرشدي للإيمان بوحدة الحقيقة.

المقدمة الثانية:

وترتيباً على وحدة الحقيقة الكونية، وتساند كتلة القوانين الطبيعية وكتلة القوانين الشرعية؛ لصدورهما من منشأ واحد، وضعا لهدف واحد هو تسيير أجزاء الكون وفق أنظمة متساندة يحكمها في الآخر نظام كوني واحد، فإن حركة الإنسان يلزم أن تكون منسقة مع حركة وفيزياء المادة الكونية؛ لئلا يحصل التعاكس والتضاد ويحل فساد المعطيات محل صلاح التكامل بين الإنسان والكون.

لهذا: فإن التوصل إلى حقائق الأشياء في نطاق فيزياء الكون، أو قوانين المجتمعات، أو خبايا النفس الإنسانية يحتاج إلى رؤية شمولية تقتضي وحدة ما تتوصل إليه جهود البشر إذا سارت مساراً صحيحاً، فكلها تؤدي إلى مفهوم

(1) ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ص33.

التوحيد ومعطياته على مستوى العقيدة الكونية الشمولية وقوانين التشريع ومنظومة الأخلاق للوصول إلى الحق في الاعتقاد والخير في السلوك والفضيلة في القيم السائدة للسلوك.

لهذا: يلزم ابتداءً الانطلاق من موقف أساس مؤداه:

أن العلم بالقوانين الطبيعية (بالتجربة) يؤدي إلى فهم الحكمة الإلهية في الخلق، ويسند ضرورة الإيمان والعمل بما صدر عن تلك الحكمة في مجال التشريع والأخلاق، فلا فصل بين الحقيقة العلمية (ووسائلها) والحقيقة العقلية ووسائلها والحقيقة الدينية ووسائلها إذا أحكمت بمنهج موصلٍ لليقين في هذه المجالات.

المقدمة الثالثة:

لما استقر في صلب عقيدتنا أن الخطاب القرآني للناس هو خطاب عالمي ثابت دائم مستمر شمولي شامل، معجز إلى يوم القيامة، وهذا ما لا خلاف فيه عند المسلمين، فإن الثمرة التي تخرج من هذا المنطلق صحة مقولة أن النص القرآني لمّا كان قد صدر من الله شديد القوى فإنه لا يقبل أن يتحدد في مكان ولا تؤثر عليه آثار زمن ما، ولا يخاطب بشراً في زمن ما، ولا نسبيَّة معرفةٍ معينة للإنسان، فهو فوق مكانية النص ومستلزماتها على نوع النص، وزمانية النص وآثارها، وفوق نسبية المعرفة الإنسانية ومستلزمها وعي النص.

وترتيباً عليه: فإن لكل جيل استعداداته الخاصة به وفقاً لدرجة تحضره واشتغال ملكاته وتقدم تقنياته، لكل جيل استعداداته الخاصة به من النص، فإن تطور النظر العقلي، والقدرة على اكتشاف معاني النص، كفيلة أن تعيد قراءة النص وفقاً لما لديها من قدرة لتستخرج منه المعاني التي لم يكتشفها الجيل السابق أو الأسبق، لا لنقص في عقلية ذلك الجيل، إنما لأن ذلك الجيل لم يمتلك بعد أدوات الاستمداد، ولم تظهر في أروقته المكتشفات العلمية والعقلية التي يرغب في اكتشاف ما إذا كان النص يتعارض معها أو يوافقها، أو على الأقل قد سكت عنها بحيث تركها للعقل الإنساني.

لكل عصر: حصة من المعاني المتعددة المخبوءة في النص القرآني الثابت في ألفاظه، ومبانيه المتعدد في مضامينه ومعانيه، بما أنه صمم بالأصل لإرشاد كل البشر مهما اختلفت بيئاتهم وعقلياتهم وحضاراتهم وتقنياتهم ونوع مشكلاتهم الفردية والاجتماعية، العقلية والتجريبية.

لهذا: فالمعاني الجديدة المستفادة من النص القرآني، أساساً لها مشروعية في التصور الإسلامي العام، من جهة المقدمة الكبرى التي سقناها قبل قليل، ولا يبقى إذن إلا التأكد من منهج التوصل إلى هذا المعنى الجديد هل هو منهج يقيني أو ظني؟، وهل الاستفادة يقينية أو ظنية؟ والخلاف هنا سيكون في المصاديق لا في المفهوم العام أو الأعم، على أن الحاجة ماسة وقائمة لتحديد المنهج الذي يثبت يقينياً هذا التطابق بين الحقيقة القرآنية ـ والمكتشفة بالجهد الإنساني.

إن ثمرة هذا التحديد تؤدي بنا إلى رفض نقل تجربة أوروبا في صراعها بين الدين (الكنيسة) والعلم إبان عصر التنوير والبروتستانتية، فالصراع كان في جوهره بين العلم ـ ووعي رجال الكنيسة الذي عدّ قولاً لله، وليس قولاً للبشر، أو فهمَ البشر للإنجيل على فرض كونه غير محرف، أو قد كتب بوعي غير مباشر (بمعناه فقط) لا بلفظه ومعناه كالقرآن الكريم، لهذا فإن مسوغات العلمانية الأوروبية، مستمدة من هذا التحليل لطبيعة القوى المتصارعة، ونقله ـ أي الصراع ـ إلى الشرق الإسلامي لا داعي له ولا باعث، لأننا نؤمن أن العلم لا يتقاطع مع النص، والعقل لا يتقاطع مع النص، لأن كلاهما قطعي، والنص قطعي في صدوره فلا مشروعية للفهم العلماني العربي قديماً وحديثاً، ولا بد أن يستقر وضع العلم الإسلامي على اعتبار أن الإسلام هو الأيديولوجية العامة لحركة مجتمعاته الحضارية، بشرط استحداث منهجية يقينية في فهم النص، ومراعاة الحقائق اليقينية في اشتقاق القاعدة العامة في العقليات أو التجريبيات، للتحقق من يقينية الفهم الإنساني للنص، والفهم الإنساني للحقيقة العقلية الفلسفية، والحقيقة التجريبية التطبيقية للعلم.

المقدمة الرابعة والأخيرة:

لمّا كان لكل عصر ـ وفقاً لظروف تشكّله مشكلاته حضارياً واجتماعياً

وسياسياً واقتصادياً ـ الخاصة به، فإن دور المجتهد المسلم الانشغال في فهم المشكلات المعاصرة بوعي حاضر وذاكرة مستأنسة بحلول مشكلات الماضي وفقاً للمذهبية العامة للإسلام، ودور كهذا ينبغي أن يركز الجهد فيه على تحليل عناصر المشكلة ومسبباتها الخارجية وأجواء ظهورها وآثارها، وفقاً لمدى استجابة الناس لها وردود فعلهم إزاءها، فمشكلة الإرجاء، وكفر الفاسق أو إيمانه، والجبر والتفويض وغيرها مشكلات (تموضعت) في ذلك العصر.

أما عصرنا فله مشكلاته التي تتطلب حلاً إسلامياً معاصراً، فإما أن تُواجَهَ بثقافة الذاكرة، أو بثقافة معاصرة، فإذا ووجهت بثقافة الذاكرة سحبنا الماضي للحاضر وجاء الحل بلا روح ولا اندفاع ولا يلامس طبيعة الوعي بالمشكلة.

أما إذا ووجهت بفهم معاصر فإننا نسحب طبيعة وعي الحاضرين لها فنقرر لها من النص الإسلامي حلاً، وأفضل تطبيق على ذلك موضوع التفسير بالمأثور والتفسير بالرأي، حيث إن الحل الاستراتيجي لمشكلات العصر الإسلامي الأول كان صادراً من المعصوم، على طريقة إعطاء المفهوم العام أو القاعدة الكبرى تاركاً للإنسان أن يجتهد في إلحاق المصاديق بها أو الصغريات، فالأولية على هذا للمأثور، إذن دور العقل لا يخترق النص (مع افتراض صحة صدوره عن المعصوم طبعاً) إنما يتحرك حوله أو داخله، لهذا: فالتفسير بالرأي متى خرج عن هذين النطاقين خرج عن المدار الفعلي لتلمس الحقيقة، فرفضه ورده موقف له وجاهته.

أما بعد انقضاء عصر المعصوم ﷺ(*)، فإن مشروعية التفسير بالرأي تتوقف فقط على مدى يقينيّة المنهج، أما من الجهة العامة فإن مشروعيته ثابتة لطبيعة الخطاب القرآني لعموم العقل الإنساني على امتداد الزمن وتعدد المكان، واختلاف نمط المعرفة النسبية للإنسان، وعليه فلا يرفض التفسير العقلي من

(*) الاعتراض هنا ليس على ما يراه إخواننا الشيعة من عصمة الأئمة، ولكن على قصر العصمة عليهم في الرأي الثاني، مع أن الرأي بعصمة الأئمة ليس محل إجماع كما هو معروف فتركنا المتفق عليه، وإذا الرسول ﷺ قيل له ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّىٰٓ﴾، ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمۡ﴾، فكيف يُعصم غيره؟

حيث عموم (الكبرى)، إنما من جهة نوع الاستمداد ومنهجيته، فلا مكان لمن يراه أنه قولٌ على الله بغير علم، إذ التعبد بالظاهر هو تكليف غير المعصوم في فهم الحقائق الدينية عموماً، إذ لا يستطيع غير المعصوم القطع بمراد الله، على أن الظن نوع من العلم معتبر إذا انسدَّ طريق القطع كعدم وجود المأثور، أو عدم الاطمئنان إلى صحة صدوره، أو تعدد دلالته، فإن الظن – وفق منهج سليم – كافٍ ومعذّر لقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ أو ﴿إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا﴾، هذا فضلاً عن وجود احتمال أن يكون النهي في الحديث عن التفسير بالرأي محمولاً على من قال بالقرآن برأيه في المشكل والمتشابه، أي كل ما لا يعلم إلا من طريق النقل، أو عموم ما لا يستند إلى دليل أو برهان أو من يستخدمه لهواه أو رأيه، أو تفسير الآيات التي لا تفسير لها بالنقل، مثل أسباب النزول ومعرفة الناسخ، وربما للتحرز المطلق من تفسير النص، وإلا فمع سد باب إعمال العقل فإن ذلك يستلزم تضييع الأمر الإلهي بتدبر القرآن، فقد قال عز من قائل: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ﴾ وقوله: ﴿لِّيَدَّبَّرُوٓا۟ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾، بل لو كان التفسير بالرأي مطلقاً غير جائز لكان الاجتهاد غير جائز، بل من المعلوم اختلاف الناس في التفسير، ولولا الرأي لما اختلف الناس، والحق أن ما ثبت فيه مأثور صحيح لا يمكن تجاوزه البتة ولو ورد رأي يعززه أو حقيقة علمية تسنده فذاك، وأن لا يخوض فيه إلا من امتلك أدوات كشف معاني وأسرار النص مثل علوم اللغة والبلاغة والقراءات والعقيدة وأصول الفقه وعلوم القرآن، إضافة إلى عبقرية مصقولة بالضبط المنهجي، ولو جاء مأثور وعضده رأي فلا مانع منه.

المبحث الثاني: التفسير العلمي
تعريفه، وتأريخ نشأته، وتطوره

التفسير العلمي:

تعريفه: عرف الباحثون التفسير العلمي للقرآن تعريفات متعددة، أذكر منها قول الذهبي أنه «ما يحكم الاصطلاحات العلمية في عبارات القرآن ويجتهد في

استخراج مختلف العلوم والآراء الفلسفية منها»[2].

ونرى أنه: (اتجاه يتناول النص القرآني من خلال منظور المكتَشف العلمي التجريبي ويردّه إلى أصل قرآني).

وأعني بالاتجاه: قواعد منهجية تتولَّد منها مجموعة معارف، وأريد بالمكتشف العلمي التجريبي: نتائج التجارب التطبيقية للعلوم المتعددة كالفلك والفيزياء والكمياء وعلوم الحياة والرياضيات، وأنه إما مبيّن للنص من خلال المعرفة الإنسانية لهذه التخصصات، أو رادٌّ لهذا الإنجاز العلمي إلى إشارة قرآنية.

نشأته: يعتقد البعض أن التفسير العلمي ـ من مستجدات القرن العشرين، بسبب غزو أوروبا للعالم الإسلامي بعد تحقيق نهضتها العلمية التجريبية.

والحق: أنَّ في هذا اختزال لتجربة عرفها تأريخ الثقافة العربية الإسلامية، فقد كان القرن الثالث هو قرن انتقال «علوم الأمم الأخرى» بالترجمة إلى الثقافة الإسلامية، وكان من ضمنها أبحاث جليلة في البصريات والكيمياء والطب والتشريح كأجزاء من الفلسفة، وهكذا امتد تأثير هذه العلوم إلى التفسير ولا سيما تفاسير المعتزلة، كتفسير الجبّائي وما أمر به ابن تومرت من الحمل على التأويل[3] والرماني (ت 385هـ) ومن سار على منهجهم، ومن ذلك رأي المطهر بن طاهر المقدسي المسمى (البدأ والتأريخ) (355هـ) الذي لا يستطيع أن يخفي سروره حينما يوفق إلى تأييد إحدى المعجزات بأدلة العقل الذي يعتبره أم العلوم كلها[4]، فهو يعالج المعجزات النبوية ويبيّن جريانها على سنن الطبيعة، وانتهى إلى استخلاص مهم وهو أن الشيء قد يكون معجزة في وقت ويكون بعينه غير معجزة في وقت آخر، ويكون معجزة لقوم وغير معجزة لقوم آخرين[5].

---

(2) محمد حسين الذهبي: التفسير والمفسرون ج2 ص474.

(3) آدم متز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع ج1/ 347.

(4) المطهر المقدسي: البدء والتاريخ 4/ 175.

(5) المطهر المقدسي: البدء والتاريخ 4/ 175.

لذلك: انقسم الناس في قبول هذا الاتجاه أو رفضه إلى فريقين من القدماء، سنذكرهما وأقوالهما في المبحث القادم، على أن الرازي ممن مارس عملية التفسير العلمي في كتابة مفاتيح الغيب ضمن أدواته في التفسير، وأيد هذا الاتجاه الزركشي والسيوطي وأبو بكر بن العزي والرمّاني وغيرهم.

قابلهم: في رفضه والتشديد في إنكاره الشاطبي وأبو حيان الأندلسي التوحيدي.

أما حديثاً:

ففي القرن التاسع عشر والعشرين اندفع الأوروبيون لاحتلال أجزاء من الوطن العربي والإسلامي، وقد نقلوا مع جيوشهم العلوم والتقنية التي توصلوا إليها، وكان المسلمون قد عاشوا خارج التطور الزمني للمعرفة سبعة قرون، فأيقظهم هذا الاكتساح العسكري والثقافي والعلمي التجريبي - وبدأ الصراع الحضاري في أعقاب الصحوة الإسلامية الأولى، فالمسلمون وجدوا هويتهم وذاتهم في التمسك بالقرآن والسنة والثقافة الإسلامية وإن كانت القطيعة المعرفية قد امتدت عدة قرون، فهناك فجوة بين «الفكر والثقافة والعلم الأوروبي»، وبين الثقافة الدائرة (حول النص القرآني وشروح السنة والفقه المتوقف تطوره لعدة قرون).

هذه الفجوة الحضارية شكلت مشكلة فكرية - لا يمكن للمسلمين (بهذه الفترة) حرق المراحل لرفع النص وثقافة النص إلى مستوى التحديات الفكرية والقفز على فجوة القطيعة، لأنهم مغلوبون مادياً وثقافياً.

وهنا يلزم أن نفرق بين الوضعين:

فالمسلمون حينما انفتحوا على الفكر الغربي في العصر العباسي كانوا بدرجة من العافية الفكرية والعقائدية والمنهجية بحيث تقبلوها وتمثلوها ثم ميّزوا ما ينفعهم منها مما لا ينسجم مع فكرهم، فقد أخضعوا الوافد الفكري لمعاييرهم الإسلامية وهم الذين قادوا الوافد الفكري، ولم يستسلموا للوافد الغربي أن يقود العقل الإسلامي.

وعلى الرغم من ذلك كانت هناك الضجّة الفكرية إزاء هذا الوافد، نحله وتقيّمه وتشخّص المفيد منه، لأن تلك الأجيال كانت متصلة في الإبداع مع القرون الأولى المتصلة بأصول الرسالة الإسلامية (القرآن والسنة).

بينما: الوضع ـ في القرن العشرين ـ مختلف، فقد كانت الأمّة قد خرجت تواً من قرون ستة لم تتحرك فيها قواها الإبداعية، وبين الأمر فارق كبير جداً[6].

فاستسلمت ثقافة المسلمين (للوافد الفكري الغربي فقاد العقل الإسلامي)، ومصداق هذا الاستسلام ما جاء في المنار، وهو تفسير مدرسة الإمام محمد عبده وتلميذه رشيد رضا الذي قال: (أن إدخال مباحث علوم الكون في التفسير هو من أهم أركانه، والعمل بهدي القرآن فيه... وكان سلفنا من مفسري السلف والخلف يذكرون ما يعلمون من أسرار الخلق وكذا ما يتلقونه عن أهل الكتاب)[7] وذكر أقوال الأطباء في ضرر الخمر[8].

وما قاله علماء الفلك في السموات والأرض[9]، وما قاله العلماء في تصرف الأرواح والرياح وأسبابها ومنافعها، وقال أستاذنا د. قحطان الدوري: لقد أعطى رشيد رضا لعقله الحرية الواسعة في تفسير الآيات اعتداداً بعلمه وعدم تقيّده ببعض المسلمات عند العلماء[10].

ثم أعقبه محمد أحمد الإسكندراني وغيره ممن سترد أسماؤهم وكتبهم وأدلتهم.

قابل هؤلاء الشيخ محمود شلتوت وأمين الخولي والعقاد وغيرهم في رد هذا الاتجاه، واستندوا إلى مجموعة استدلالات في الوقوف بوجهه، سنذكرها في المبحث القادم.

---

(6) د. عبد الأمير زاهد: دور الجامعات في بناء الوعي المعاصر 8.

(7) محمد رشيد رضا: تفسير المنار ج9/ 154.

(8) محمد رشيد رضا: تفسير المنار ج2/ 159.

(9) محمد رشيد رضا: تفسير المنار ج8/ 397.

(10) د. قحطان الدوري: مهنّد رشيد رضا، بحث في مجلة دراسات إسلامية العدد 3، السنة 3، ص300.

المبحث الثالث

مؤيدو التفسير العلمي ـ وأدلتهم ومعارضوه ـ وأدلتهم

كأي اتجاه جديد لا بد أن يكون له من يتبناه ويستند في ذلك إلى أدلة لتسويغه، وله من يعارضه وله أدلة يستند إليها لرده ومنعه، فالتفسير العلمي اتجاه جديد ظهر في القرن الرابع الهجري، وكان له وجود في القرنين اللذين تليا القرن الرابع ثم خبا أمره وظهر في القرن العشرين ولا يزال مستمراً.

فمَنْ تبناه في ظهوره الأول؟ وما أدلتهم؟ وما المناقشات التي دارت حولها؟

ومَن رفضه في ذلك الظهور؟ وما أدلته؟ وما مناقشات رده؟ وكذلك فمن تبناه من المحدثين وما أدلتهم ومناقشتها؟ ومن رفضه وما هي أدلته ومناقشتها؟.

المطلب الأول

متبنو اتجاه التفسير العلمي

1 ـ القدماء:

عُرِف من القدماء ممن أيّد التفسير العلمي أبو حامد الغزّالي.

فقد ورد عنه في إحياء علوم الدين أنه يذهب إلى أن في القرآن سبعة وسبعين ألفاً ومائتا علم، إن لم نقل هذا العدد مضروباً في أربعة لأن لكل كلمة في القرآن حداً ومطلعاً وظهراً وبطناً، ويرى الغزالي تبعاً لذلك أنَّ في القرآن رموزاً ودلالات على النظريات والعقليات يختص أهل الفهم بدركها[11].

وألف بعد (إحياء علوم الدين) كتابه الآخر الذي سماه جواهر القرآن، حيث ذكر في الفصل الخامس منه أصناف العلوم، الطب والنجوم والحيوان، ويقرر أنه توجد أصناف العلوم التي لم تخرج بعد إلى الوجود وما في قدرة الآدمي في القرآن بالإمكان والقوة[12].

---

(11) الغزالي: حجة الإسلام: إحياء علوم الدين ج3/ 135.

(12) الغزالي: حجة الإسلام: جواهر القرآن، الفصل الخامس ص31 ـ 32.

معللاً ذلك: بأن الظواهر الطبيعية كلها أفعال لله، ويمثّل لذلك بأمثلة كثيرة منها ما ورد في الفلك من أن الله قد قدر القمر منازل حتى عاد كالعرجون القديم ـ وذلك ليعلم الناس عدد السنين والحساب، وأن الشمس ليست ثابتة إنما هي كوكب متحرك لقوله تعالى: ﴿وَٱلشَّمْسُ تَجْرِى لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَاۚ ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ﴾.

وبهذا يظهر توظيف الغزالي للثقافة العلمية التي توضح النص، ويؤيد ظهورها في تفاسير المسلمين؛ منها ـ الإمام الرازي في مفاتيح الغيب.

ففي تفسيره لقوله الله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً﴾ ناقش مدى تصور نزوله أمن السماء (الكواكب)، أم من عموم ما علا الإنسان (الغيوم والسُّحب المرتفعة) وينقد رأي الجبّائي فيما ذهب إليه من أنه عبارة عن بخار متجمع يتصاعد فيتصل بسقف أملس وهو الهواء البارد الذي يوجب الثقل والنزول، وحيث إن الأرض كروية الشكل فإن الماء يرجع إلى نقطة المركز[13]، فيرى ذلك مما يحتاج إلى رؤية أعمق.

بينما يذكر في مكان آخر: أنه صعد إلى جبل فردا خان في كابل ليرى المطر ينزل من السحاب، ومع هذا الاتجاه المحدِّث البيهقي الذي يذكر في سننه في باب أصول العلم أن في القرآن خبر الأولين والآخرين[14].

ثم يعضدهم الزركشي في البرهان تعقيباً على قول الله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ﴾ وقوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾ فيرى ذلك مستنداً لما في القرآن من إشارات لأصول العلوم والعقليات.

وفي أثناء تعداده للعلوم الموجودة في القرآن يقول: ونَظَر قوم إلى الآيات الدالة في حكم الله في الليل والنهار والشمس والقمر ومنازله والنجوم والبروج

(13) الرازي: مفاتيح الغيب «التفسير الكبير» ج2 ص102 طبعة المطبعة البهية.
(14) السيوطي: الإتقان في علوم القرآن ج4 ص24.

فاستخرجوا منه حكم المواقيت، ويرى أن القرآن حوى علوم الطب والهيئة والجبر وأصول الصنائع[15].

تابعه على هذا المنهج السيوطي، وقد أورد مجموعة آيات دالة على أصول العلوم ـ أذكر منها مثاله في الآيات التي لها صلة بالطب فقال في قوله تعالى عن العسل إنه ﴿شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَآءٌ لِّلنَّاسِ﴾. وفي مجال الصناعات: ﴿ءَاتُونِي زُبَرَ ٱلْحَدِيدِ﴾[16].

هذا الاتجاه: تبناه أبو بكر بن العربي في كتابه قانون التأويل الذي يرى أن علوم القرآن (77450) علماً على عدد كلماته مضروبة في أربعة، ثم يضيف أن هذا دون اعتبار التراكيب والروابط، لكنه يرى أن مجمل هذه العلوم لا تخرج عن التوحيد والتذكير والأحكام، ويرى أن التوحيد يتحقق في معرفة المخلوقات؛ والعلوم أداة لمعرفة وظائف أعضاء هذه المخلوقات، وفي التذكير أن كشف الأسرار في المخلوقات أبلغ أدوات التذكير، وفي الأحكام (منافع ومضار) في متعلقاتها، فحرمة الخمر متعلقها المضرة، ووجوب الزكاة متعلقها المصلحة العامة للناس.

لذلك ذهب الرماني المعتزلي إلى أن في النص القرآني كل فصول المعرفة.

ولهذا: قال السيوطي: اشتمل كتاب الله على كل شيء، أما أنواع العلوم فليس منها باب ولا مسألة هي أصل، إلا وفي القرآن ما يدل عليها وعدد علومه في عجائب المخلوقات وملكوت السموات، وما في الأفق الأعلى وما تحت الثرى، وبدء الخلق[17].

ولأن هؤلاء في مؤلفاتهم موسوعيون، فقد أدرجوا التفسير العلمي في تفاسيرهم ضمناً ولم يفردوه بمؤلف مستقل، ويظهر أنهم ليسوا بحاجة إلى تسويغ هذا الاتجاه، لعدم ظهور معارض له آنذاك.

---

(15) الزركشي: البرهان في علوم القرآن ج4 ص22.

(16) السيوطي: الإتقان في علوم القرآن ج4 ص24.

(17) السيوطي: الإكليل في علوم التنزيل ص2 ـ 5.

2 ـ المحدثون:

ذكرنا في المقدمات أن العالم الإسلامي بعد غيبة مفروضة عليه انقطع تواصله مع حركة العلم مدّة استمرت عدة قرون، وكانوا أشبه بالنيام الذين استيقظوا على مدافع نابليون حينما غزا مصر في القرن الثامن عشر (1798م)، ومعه التقنيات الغربية، وإزاء هذا الحدث العظيم حاول المفكرون المسلمون تعويض هزيمتهم الحضارية بإظهار سمو المضامين العلمية في النص القرآني.

فكان أن ألف باحث اسمه محمد بن أحمد الإسكندراني في 1297هـ كتاباً أسماه (كشف الأسرار النورانية القرآنية فيما يتعلق بالأجرام السماوية والأرضية والحيوانات والنباتات والجواهر المعدنية). في ثلاثة مجلدات، ثم رسالة عبد الله باشا فكري الذي قارن بعض مباحث الهيئة بالوارد من النص القرآني في 1315هـ ثم كتاب عبد الرحمن الكواكبي «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد» وهو عبارة عن مجموعة مقالات وصف القرآن بها بأنه «شمس العلوم وكنز الحكم»[18].

إن أهم ما يستفاد من تنظيرات الكواكبي ما كشف عنه من ثغرة في التفكير العلمي عند المفسرين فقال: «إن السر في إحجام العلماء عن تفسير الآيات الكونية والأخلاقية في القرآن أنهم كانوا يخافون مخالفة رأي بعض السلف القاصرين في العلم، فيكفّرون فيقتلون».

وعن أهمية التفسير العلمي يرى الكواكبي «أنها الكاشفة عن إعجاز القرآن وهي أهم مسألة في الدين، لم يوفوها حقَّها من البحث، واقتصروا على ما قاله بعض السلف في فصاحته وبلاغته وأخباره»[19].

ويرى «أنه لو أطلق للعلماء عنان التدقيق وحرية الرأي والتأليف كما أطلق لأهل الخرافات لرأوا فيه الألوف من آيات الإعجاز..... ولرأوا في كل يوم آية تتجدد مع الزمان والحدثان؛ لأن في ظهور النص مؤيداً للمكتشفِ إظهاراً

---

(18) الكواكبي: طبائع الاستبداد ص22.

(19) الكواكبي: طبائع الاستبداد ص23.

للإعجاز القرآني ويعد شاهداً أنه كلام لا يأتيه الريب، فإذا كان العلم قد اكتشف أن مادة الكون أثيرية فقد كان القرآن قد وصف السماء بأنها دخان قال تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ﴾[20]، وكون الكواكب في حركة دائمة قوله تعالى: ﴿وَكُلٌّ فِى فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾.

ومن هؤلاء:

المرحوم مصطفى صادق الرافعي في كتابه (إعجاز القرآن) الذي عقد فصلاً خاصاً بـ(القرآن والعلوم) وفيه قرر (أن القرآن بآثاره النامية معجزة أصلية في تاريخ العلم كله... إلى ما شاء الله)[21] ثم د. عبد العزيز إسماعيل الذي ألف كتاباً اسمه (الإسلام والطب الحديث) مؤلف من مجموعة مقالات نشرها في مجلة الأزهر، وقد طبع سنة 1357هـ خلص فيه إلى القول: «إن في القرآن سنناً طبيعية ترجع إليها هذه العلوم، ويرى أن في القرآن آيات لا يفهم معناها الحقيقي إلا من درس العلوم الحديثة[22]، ويرى أنه سيأتي الوقت الذي يكون فيه العلماء الماديون أقرب الناس إلى الدين[23]، وقد استفاد من التراكم هذا: الشيخ المفسر طنطاوي جوهري (ت1940) الذي ألف تفسيره (الجواهر في تفسير القرآن الكريم) وغرضه منه أن تنقشع الغشاوة عن أعين عامة المسلمين فيفهموا العلوم الكونية؛ ليرفعوا مدنيتهم إلى أعلى، ويكون داعياً إلى درس العوالم العلوية والسفلية.

ويرى الشيخ الطنطاوي: أن في القرآن من آيات العلوم ما يربو على سبعمائة وخمسين آية لم يُعتنَ بها، بينما حفلت مئات قليلة من آيات الأحكام بآلاف الكتب، ويرى أن الإسلام جاء لأمم كثيرة، وأن سور القرآن متممات لأمور أظهرها العلم الحديث[24]، ويرى أنه إذا كانت معرفة آيات الأحكام فرض

---

(20) سورة فصلت، الآية: 11.

(21) الرافعي: إعجاز القرآن ص108.

(22) إسماعيل، عبد العزيز: الإسلام والطب الحديث ص1.

(23) إسماعيل، عبد العزيز: الإسلام والطب الحديث ص121.

(24) طنطاوي جوهري مقدمة الجواهر في تفسير القرآن.

كفاية فالآيات العلمية فرض عين لوجوب معرفة الله على كل فرد قادر(25)، وهذا النموذج يطور نظام التعليم الإسلامي، لأن علوم البلاغة ليست هي نهاية لعلوم القرآن، بل هي علوم لفظه، والمطلوب اليوم علوم معناه، وخلاصة الدواعي أن تفسيره تخصص في علم الكائنات في القرآن(26).

ولم يلق هذا الاتجاه قبولاً لدى الناس؛ لأنه فيما يرون حمّل القرآن أكثر مما تتحمَّله آياته، ومن ذلك مصادرة السعودية لتفسير الجواهر(27)، ولم تسمح بدخوله إلى بلاد نجد والحجاز(28).

ومع هذا الاتجاه الألوسي وابن باديس ومحمد عبد اللّه دراز وحسن البنا وغيرهم.

استدلالات المجيزين:

وملخص ما يستدل به: من تبنى الاتجاه العلمي في تفسير القرآن: النقاط الآتية:

1 ـ أنّ الله تعالى أمر بالتدبر بكتابه الكريم أمراً على سبيل الوجوب العيني، بينما أمر بالتفقه بأحكام الكتاب على سبيل الوجوب الكفائي، وأن آيات العلوم الكونية أكثر من سبعمائة وخمسين آية، بينما آيات الأحكام لا تعدو مائة وخمسين آية في أقل الآراء، وخمسمائة في أكثر الآراء تقديراً مع المتكرر، فلزم من المقدمتين العناية من الكل بالآيات العلمية.

2 ـ أنّ التوحيد والعقائد مما يجب تحصيله عقلاً على نحو الاستقلال ولا تتم معرفتها إلا بمعرفة عجائب الخلق، ولا يتم هذا إلا بالدمج بين القرآن والعلوم، فهذا المزج أكثر ترسيخاً للعقيدة.

3 ـ أنّ هذا المزج يوضح إثبات أو إقامة البرهان على عدم التعارض بين

---

(25) طنطاوي جوهري: الجواهر في تفسير القرآن ج3/ 19.

(26) طنطاوي جوهري: الجواهر في تفسير القرآن ج25/ 53.

(27) محمد حسين الذهبي: التفسير والمفسرون ج2/ 508.

(28) ظ رسالة طنطاوي جوهري إلى الملك عبد العزيز آل سعود في ج25/ 238.

الحقيقة الدينية والحقيقة العلمية، وهذا من صلب المعتقد، وفي هذا إثبات لاستمرار حاكمية النص القرآني المعصوم على المنجز العلمي التجريبي.

4 ـ أنّ نتائج العلوم هي أفعال الله في الكون، ومعرفتها كصفات تعين على التوحيد.

5 ـ أنّ في القرآن رموزاً ودلالات موجودة فعلاً، ولا تفسر بالآليات اللغوية إنما تعرف بالتفسير العلمي.

6 ـ أنّ نهضة المسلمين تستدعي هذا الاتجاه لأن هذا هو زمن التحضر التقني، ولأن الخطاب القرآني خطاب لحاضر الإنسانية ومستقبلها كما هو خطاب للجيل الأول.

7 ـ أنّ نبوة محمد ﷺ وكتابه (القرآن) نبوة خاتمة للنبوات، وكتابه خاتم للكتب السماوية، فهي نبوة مستمرة، تحتاج إلى معجزة مستمرة، لقوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾ وفي الآية أكثر من دلالة على إرادة المستقبل منها سين (نريهم)، وكون الجملة مغياة بـ(حتى) والغاية (يتبين أنه الحق) لكل العالم ولا يخضع العالم المعاصر إلا للعلم التجريبي لأنه لا يقبل تعدد الآراء.

مناقشة الأدلة:

لم تؤخذ أدلتهم المسوقة مأخذ القبول المطلق إنما نوقشت بمجموعة من المناقشات منها:

1 ـ أنّ الوجوب العيني على المسلم لإدراك العقيدة ـ لا يتطلب الغوص في أسرار العلوم، فذلك غير مقدور لكل أحد، لذلك يكتفى منه بما يورث الاطمئنان واليقين الأولي بالعقيدة بأي الوسائل. وقياس الأحكام على الآيات الكونية قياس فيه ما فيه، لأن مرجعية الحكم للنص، ومرجعية العلوم للتجربة، والإشارات القرآنية ليست أساساً في التجريب.

2 ـ لا نسلّم أن التوحيد لا يحصل إلا بمعرفة عجائب الخلق حصراً، إنما يحصل بالعقليات كذلك.

3 ـ أنّ عدم التعارض مفهوم عقلي، أما تحقيق مصاديقه فيجب ألاّ يتكلف المسلم في تحميل الآية ما لا تحتمل، وكذا حاكمية النص مفهوم عقلي قاطع.

4 ـ وكذلك اعتبار العلوم أفعال الله، فلا وجوب على المسلم معرفة أفعال الله، بل يكتفى بمعرفة وجوده وصفاته على وجه الإجمال.

5 ـ وجود رموز ودلالات للعلوم في القرآن، لا شك فيها، لكن تفسيرها بكل افتراض تجريبي فيه خطر كبير، لارتباط النص القطعي بالفرضيات.

6 ـ يمكن تحقيق نهضة علمية للمسلمين ـ بدون تحميل النص القرآني ما لا يحتمل، إذ تحقيقها في الأمم الأخرى لم يكن حاصلاً من هذا الطريق، فكل ما سبق للتدليل على وجاهة هذا الاتجاه، ليس قطعياً في نتائجه إنما هو مما يقبل التعددية في الاستفادة منها، ومتى تطرق للدليل الاحتمال ضعف به الاستدلال.

المطلب الثاني

معارضو هذا الاتجاه

أ ـ الأقدمون:

لعل أول من عرف بمجاهرته برفض هذا الاتجاه الأصولي الأندلسي الشاطبي، حيث ذكر في كتابه (الموافقات) ما نصه: «ما تقرر من أمية الشريعة وأنها جارية على مذاهب أهلها ينبني عليه قواعد:

منها: أن كثيراً من الناس تجاوزوا في الدعوى على القرآن الحد فأضافوا إليه كل علم يذكر للمتقدمين والمتأخرين من علوم الطبيعيات والتعاليم والمنطق وعلم الحروف، وجميع ما نظر فيه الناظرون من هذه الفنون وأشباهها، وهذا إذا عرضناه على ما تقدم لم يصح»[29].

---

(29) الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة ج2/ 69.

ويرى أنّ «السلف... كانوا أعرف بالقرآن وبعلومه وما أودع فيه، ولم يبلغنا أنه تكلَّم أحدٌ منهم في شيء من هذا المدعى.. وكان لهم في ذلك خوض ونظر لبلغنا منه ما يدلنا على أصل المسألة، إلا أن ذلك لم يكن، فدلّ على أنه غير موجود عندهم، وذلك دليل على أن القرآن لم يقصد فيه تقرير لشيء مما زعموا. نعم تضمن علوماً هي من جنس علوم العرب، أو ما ينبني على معهودها مما يتعجب منه أولو الألباب، ولا تبلغه إدراكات العقول الراجحة دون الاهتداء بأعلامه والاستنارة بنوره أما أن فيه ما ليس من ذلك، فلا»[30].

ويقصد بهذا القول:

أنّ الشريعة خاطبت أول ما خاطبت أمة لا تقرأ ولا تكتب، وليس لها علوم ومعارف، فاقتضى أن يكون فهمها لا يحتاج إلى تغلغل في العلوم الكونية، لأن من تلقاها أمي على الفطرة، ولو لم تكن كذلك لما وسعها جمهور الخلق، والقرآن إذا أشار لبعض العلوم فليست إلا المعهودة عندهم كعلم النجوم والأنواء والتأريخ والطب البدائي.

إلا أن محقق الكتاب الشيخ عبد الله دراز لم يمر على هذا التقرير ـ على الرغم من التزامه بإخراج النص فقط فقال: أما أن القرآن لا يجيء في طريق أدلته ما يوسع إدراك معانيه وإتقانه فهو محل نظر، وإذا كانت معلومات القرآن في المعهود عند العرب فإن وصفه للنعيم والعذاب ليست من معهودات العرب وكذلك الإسراء والمعراج[31].

كل ما هو حق في رأي الشاطبي أنه لا يصح أن يتكلف في فهم كتاب الله ما لا حاجة للهداية به.

وتابعه على هذا: المفسر النحوي أبو حيان الأندلسي التوحيدي، الذي أغرق تفسيره (البحر المحيط) بالعلل النحوية، وإغراق النص «بعلل التركيب» اللغوية والنحوية كاف في أن يبعده عن المضامين العلمية.

---

(30) الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة ج2/ 69.

(31) الذهبي: المرفقات 2/ 69.

ب ـ المحدثون:

عارضه من المحدثين الشيخ محمود شلتوت شيخ الأزهر في مقالات كتبها في مجلة الرسالة 1941م، وأمين الخولي صاحب التفسير البياني وزوجته المرحومة بنت الشاطيء عائشة عبد الرحمن التي أوجزت قولها بأنه: «لم يختلف الناس في إعجاز القرآن من جهة بلاغته، ولكنهم اختلفوا في كونه هل هو وجه أو هو جوهر الإعجاز، أما الإعجاز العلمي فقد اختلفوا فيه وجهاً وجوهراً والمطلوب اتباع ما اتفق عليه، والاحتياط فيما اختلف فيه أهل العلم وتركُه.

ومحمد رشيد رضا الذي عدّ هذا الاتجاه صارفاً يصرف الناس عن القرآن وهديه، ينعى على الرازي ما أورده في تفسيره ومن قلد الرازي أي طنطاوي جوهري، ثم المراغي ففي تقريظه لكتاب (الإسلام والطب الحديث) أوضح أنه لا يرضى عن هذا المسلك.

أما الذهبي في أطروحته التفسير والمفسرون فقد انتقد التفسير العلمي من خلال عدة مقدمات منها: اعتماده معاني لمصطلحات حديثه على ألفاظ قرآنية ثبتت معانيها في القاموس، فهل يعقل ـ عنده ـ أن الله خاطب أناساً بألفاظ يريد بها معاني ستظهر بعد عشرات القرون؟ ويرى أن من أسس الكلام البليغ أن يكون وفقاً لمقتضى حال المخاطبين، والتفسير العلمي يخدش كون النص بليغاً؛ لأنه لم يوافق مقتضى حال المخاطبين أي الجيل الأول، وعقائدياً فإن ربط النص بالافتراضات أو النظريات العلمية التي لم تصل بعد إلى درجة القطع أي استحالتها إلى قوانين علمية قاطعة يعرض النص إلى التشكيك والريب[32] ووافقهم محمد عزة دروزه وعباس العقاد ومحمد كامل حسين وشوقي ضيف وصبحي الصالح، وسيد قطب.

ملخص حججهم:

1 ـ أن التفسير العلمي هو تفسير للقرآن بالرأي الذي ورد عليه النهي في

---

(32) الذهبي: التفسير والمفسرون 2/ 492.

الكتاب بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾، وقوله: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ فحصره بالمأثور وفي السنة لقوله ﷺ: **«من قال في القرآن برأيه فليتبوء مقعده من النار»** وفي حديث آخر: **«فأصاب فقد أخطأ»**.

2 ـ أنّ القرآن كتاب هداية، فالهداية هي الأصل والعلم دليل عليها، والاتجاه العلمي يجعل العلم هو الأصل والقرآن دليلاً عليه. فالعلم وسيلة للهداية، والاتجاه العلمي ركز عليها وأهمل الغاية، وإذا كان العلم القطعي مفسراً للحقيقة القرآنية إلا أنه ليس المسلك الوحيد، في حين أن الاتجاه اعتبره المسلك الوحيد. أما ربط النص بالفرضيات والنظريات فهو تعريض لعقيدة المسلم للتزلزل إذا ثبت بطلان تلك النظرية، ثم إذا كان التفسير بالعمليات هو الكاشف الوحيد عن النص، فبمَ يفهم غير العالم بالطبيعيات النص القرآني وهو خطاب شامل عام؟.

3 ـ وإذا وقفنا على نصوص قرآنية وجدنا فيها إشارة للعلميات، فإنَّما هي إشارة لكونه في اللوح المحفوظ مثل: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ﴾.

4 ـ لمَّا كان التطور العلمي ـ عرضة للزلل والنقض ـ فربْط النص كما تقدم عرضة لزلزلة عقيدة المسلم ـ فإذا كان بنفسه مباحاً فإن غلقه ورده سداً للذريعة موقف وجيه.

5 ـ الاتجاه العلمي لا يمتلك منهجاً صارماً؛ لذلك ترى أصحابه ينتقلون بسطحية من علم إلى آخر انتقالاً ارتجالياً وسطحياً، فهل مع ذلك يربط بالنص؟!

6 ـ عملية ربط (الاتجاه) بوصفه المجلّي للإعجاز القرآني (فيه ما فيه من التعميم غير العلمي). لأمور:

فأولاً: أنّ إعجازه ثبت لغة/ ونحواً/ وصرفاً/ وبلاغة/ ونظماً/ وأسلوباً، ولا يزال إعجازه قائماً على هذا الأساس، فلا حاجة لما يؤكد ما هو قائم ثابت غير متَحدَّى.

وثانياً: ليس في التفسير العلمي معنى الإعجاز الاصطلاحي لأن المعجزة

أمر خارق للعادة حاضراً، والتفسير العلمي اليوم يؤكد ما لم يعد خارقاً للعادة، والمعجزة من شروطها أن تكون سالمة عن المعارضة، وقد عارضها الكفار، بل هم الذين تابعناهم في أعمالهم ملتمسين لهم أصلاً قرآنياً.

7 ـ في التفسير العلمي: خرق لما ساد في الثقافة العربية الإسلامية من تقدير عظيم لآراء الصحابة والأئمة المجتهدين في التفسير، وهذا السائد يفترض أنهم فهموا التنزيل أكثر مما بعدهم، فإذا ظهر اتجاه يفسر القرآن بما لم يرد عن (السلف) فكأنه يتهمهم بالجهل، وهذا خلاف السائد والمسوّق بأنه متفق عليه، وهذا المعنى أشار إليه الشاطبي كما مر، ويوضحه ابن تيمية الذي يرى أن الصحابة إذا أجمعوا على معنى لفظ قرآني، فلا يجوز الخروج عنه، لأنه بالإجماع اكتسب القطع وما خالف الإجماع ضلالة، ولو اختلفوا على قولين ـ فليس لنا إلا الاختيار بينهما وليس لنا الخروج عنهما لنفس السبب أعلاه، وعلى هذا الافتراض يشن ابن تيمية هجوماً عنيفاً على الرازي والآمدي وابن الحاجب، ويؤيد هذا المنحى من يستعين بأن أسباب النزول دليل على تناغم النص مع الواقع الذي خاطبه النص أول مرة، أو ثقافة ذلك الواقع ـ فكيف يصح الخروج عنه؟[33].

مناقشة الأدلة:

1 ـ لا نسلّم بأنه تفسير للقرآن بالرأي، لأنه يستند إلى حقائق علمية. هي من حقائق التكوين. إذا كان مستنده قاطعاً علميّاً، بل هو ليس من الرأي المذموم قطعاً إن سلمنا أنه إعمال للنظر والرأي في إيضاح النص القرآني. فلا ترد عليه النصوص أعلاه؛ وقد فرض التفسير بالرأي منهجه ومشروعيته في ثقافة القرآن بعد الجيل الأول، فهذا الاحتجاج مردود أصلاً. أي من جهة كبراه وصغرياته.

2 ـ كون التفسير العلمي يقلب المطلوب من جهة أنه يركز على الوسائل ويهمل الهداية فهذا مقترح لتعديل منهجه لا رفضه مطلقاً ـ ولا سيما أنهم يركزون

(33) ظ للتفاصيل ظ د. نصر حامد أبو زيد (مفهوم النص) ص72.

على أنهم إنما يريدون تعميق الهداية، ونصيحتهم بأن لا يجعلوه المسلك الأساس في التفسير اعتراف ضمني بمشروعيته على ألاّ يكون هو حصراً للأداة الكاشفة عن معنى النص، واتهامه بالتسرع في ربط النص بالافتراضات والنظريات العلمية نصيحة أخرى. فلو وجد قاطع علمي وتم ربط الآية به فإن الاعتراض يسقط جملة، وأستبعد أن هذا المسلك يعرض عقيدة المسلم للتزلزل، فإن عدداً هائلاً مما تبناه أهل الحديث من روايات موضوعة كرواية الذبابة لم تزلزل عقيدة المسلم، إنما انتقد النص، ولم يتنازل عن المعتقد، ولا يرد اعتبار الرد سداً للذريعة هنا، فضلاً عن كون هذه القاعدة هي ذاتها بحاجة إلى إثبات كونها أصلاً في الأصول، أما كونه ليس إعجازاً ابتداءً فهذا صحيح، لكنه إعجاز انتهاءً، لأن نصاً مضى على نزوله عشرات القرون لا يصطدم بحقيقة علمية، بل يجد المسلم أن كل المكتشفات العلمية القطعية لها أصولها في القرآن ويتوافق النص معها، فوقوف المسلم على ذلك يعزز إيمانه ويتحدى به أهلَ الكُفر، ولا أرى للإعجاز مهمة فوق هذه.

أما أنه:

تعبير عن هزيمة المسلمين أمام حضارة أوروبا، فهذا دافع عند أوائل المحدثين، وقد انتهى ولا يزال منهجه يترصن في أنه بحث موضوعي غير متموضع.

أما سلطة السلف الثقافية. فإن من أخطر ما يوجه خصوم هذا الاتجاه نقدهم لها:

1 _ أن سلطة السلف الثقافية ليس لها سند معتبر من النص قاطع في دلالته، وإن ورد في الحديث، بل هو من آثار أوضاع سياسية حصلت في التاريخ الإسلامي، وتثبيت لمواقف (السلطات الأموية) بعد أن أعوزها نص في شرعية سلطتهم، فالسلف محترمون جميعاً وآراؤهم محل تقدير كبير _ في حدود أزمانهم وثقافتهم ومدى وعيهم للنص، أما أن اجتهاداتهم مرجعٌ فهذا شيء يضيفه أهل السلف إلى النص المعصوم، بلا مسوغ أو دليل

شرعي. وهو مدعاة لتوقف التفكير والتدبر عند الأجيال الأخرى، ومصادرة للعقل الإسلامي المتفاعل مع الثقافات المستجدة، والحضارات المتطورة، وبخطاب الأجيال الأولى فقط لا نستطيع أن نفهم عصرنا، ناهيك عن محاورة أهل عصرنا ودعوتهم للإيمان بالإسلام.

2 ـ أنّ هذا يتعارض مع ديمومة واستمرار المخاطبة القرآنية للأجيال، وهذا الأصل يتضمن اعتقاداً لا يتطرق إليه ريب، وهو أن اللفظ القرآني يتضمن عشرات المعاني، لكل جيل حظه منها بقدر ما أوتي من وسائل استمداد المعرفة من النص، لأن النص القرآني نص معصوم مطلق عن محدوديات الزمن والبيئة ونسبية المعرفة، فإذا حصرنا معاني النص بفهم جيل أو عدة أجيال ـ باستثناء أقوال المعصوم ـ فإننا عاملناه على أنه (نص تاريخي) له فاعليته فقط في أزمان محدودة، فإما أن نكون بحاجة إلى نبوة جديدة وكتاب جديد، وهذا خلاف ختمها في الإسلام، أو نحيل أمرنا إلى العقل دون النص وفي ذلك خروج عن المعتقد المقرر في قوله تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ أو «**حلال محمد حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة**».

المبحث الرابع
ضوابط الاتجاه العلمي في تفسير القرآن

ومن خلال استعراض الباحثين لأدلة المجيزين، وأدلة المانعين، اشتق البعض منها بعض الأصول والضوابط المنهجية ليصلح هذا الاتجاه كاشفاً عن النصو وفيما يأتي أبرز تلك القواعد.

1 ـ أن لا يخالف المفسر القواعد اللغوية والبلاغية، ويجب عليه ضبطها وإيضاحها في النص، لأنها الشكل الأسلوبي للكشف عن المعاني، لأن معاني المفردات مرجعها اللغة أو العرف أو الحقائق الشرعية، وبلاغة التراكيب كاشفة عن المعاني التي يطمئن أنها مراد الله تعالى.

2 ـ أن يكون التفسير العلمي واحداً من آليات إيضاح المفاهيم القرآنية، على

أن يتقدم عليه التفسير بالمأثور، إذا لم يتعارض مع قاطع عقلي أو علمي.

ويكون صفوة التفاسير غير المتعارضة مع المأثور والعقل والعلم القطعي هو الإيضاح التالي، ثم يردف ذلك بالتفسير العلمي كواحد من أدوات إيضاح معنى النص، أو اعتباره مفسراً للآية في وجه من وجوهها. وألا يضيع الهدف من الآية (الهداية والرشاد) في غمرة تفسيره؛ لأن الاستناد إلى الحقائق الكونية العلمية ليست لذاتها إنما لاستخدامها لأغراض الهداية، اعتماداً على رجحان المنهج التكاملي الشمولي، لأن تكاملية الثقافة ـ باختصاصاتها كلها ـ أقرب إلى تفسير النص المطلق، لثبوت نقص النظريات التي ترتكز على العامل الواحد في تفسير الكون والتأريخ.

3 ـ أن لا يتعسف في تحميل الآية ما لا يتحمله ظاهرها، وإذا تحول إلى التفسير الباطني فعليه أن يكشف عن هذا المأثور في سنده، وطبيعة متنه، إذا دلّه المأثور إلى خلاف الظاهر.

4 ـ ألا يتسرع المفسر للقرآن تفسيراً علمياً بربط الآيات بالآراء العلمية والافتراضيات والنظريات التي لم تكتسب درجة القطع، إلا على وجه الإشارة المحتملة إلى أن هذه (النظريات) ربما من مصاديق الآية، وألا ينتقل في التفسير انتقالاً مرتجلاً من علم لآخر وعلى نحوٍ من السطحية، لئلا يكون هذا الاتجاه مدعاة للزلل، ويسدّ بابه سداً لذريعة الزلل ذاته.

5 ـ ألا يسمي هذا التفسير (إعجازاً) قرآنياً، لأن الإعجاز يتم بمعجزة، والمعجزة «أمر خارق للسنن الطبيعية، المقرون بالتحدي، والسالم عن المعارضة» وهذا التفسير تم بأدوات ليست خارقة للسنن، لأنها جرت وفقاً لقانون العلّة الكونية الكبرى والعلل المباشرة، وأن هذه العلوم كانت من إنتاج غير المسلمين غالباً، وهي وإن كانت مقرونة بتحديهم إلا أنه لا يمكن تحديهم بما أنتجوه، ولذلك فالعلم ـ المستفاد من القرآن ضمن هذا الوضع ليس سالماً عن المعارضة، وإذا صحّ تسميته إعجازاً فهو إعجاز انتهاءً وليس ابتداءً.

6 ـ التفسير العلمي إضافة للضوابط المتقدمة يحتاج إلى منهج متعقل ووسطي

وقانون محكم للتأويل، فإذا كان التفسير العلمي قاطعاً علمياً، والآية المتعارضة معه ـ إن وجدت ـ قاطعة في دلالتها، أي لا تتحمل وجهاً آخر فهذا الفرض غير متصور، لأن القاطع العقلي والقاطع العلمي لا يصطدمان مع قاطع قرآني، أما إذا كان قاطعاً، والآية ظنية الدلالة وتوافقا ـ فلا بحث ولكن دون القول بأن ذلك قطعياً مراد الله، أما إذا تعارضا حملنا الآية على وجه آخر، وإذا كان التفسير العلمي ظنيّاً غير ثابت والآية قاطعة الدلالة فيجب التمسك بمدلول القرآن.

أدلة موقفنا من التفسير العلمي:

يمكن من خلال العرض المتقدم أن نستخلص أننا نرى جواز التفسير العلمي للقرآن، بشرط خضوعه للضوابط المحكمة والمنهج الصارم، وذلك للأدلة الآتية:

1 ـ لما تم تفصيله في المقدمات من أن جوهر الحقيقة واحد، وأفضل تعبير عنها المنقول بالوحي، فإيضاحها من خلاله عمل منسجم مع هذا التصور، وإثبات التطابق مع القاطع العلمي والعقلي دليل على كون المنقول بالوحي صادراً من عند الله تعالى الذي يترتب عليه الالتزام بأوامره ونواهيه.

2 ـ كون ذلك مدركاً لارتباط وتكامل القوانين الطبيعية والقوانين التشريعية مما يوجب الالتزام بالمنهج القرآني في حركة الحياة والكون والإنسان.

3 ـ كون القرآن قانوناً كونياً أبدياً ـ فليس فيه سلطة ثقافية لغير المعصوم ﷺ، فكل جيل له تجلياته من هذا النص.

4 ـ كون النص القرآني يحفل بالكثير من الآيات المصرّحة بالسنن الكونية والمشيرة لغيرها، وغالباً ما تختم بالأمر بتدبرها ودراستها وتوظيفها للتوحيد. ومن تلك الآيات:

ـ ﴿وَأَلْقَىٰ فِي ٱلْأَرْضِ رَوَٰسِيَ أَن تَمِيدَ بِكُمْ﴾.

ـ ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾.

ـ ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ وَلَوْ شَآءَ لَجَعَلَهُۥ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا ٱلشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا﴾ .

ـ ﴿أَوَلَمْ يَرَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَنَّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَٰهُمَا﴾ .

ـ ﴿إِنِ ٱسْتَطَعْتُمْ أَن تَنفُذُوا۟ مِنْ أَقْطَارِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ فَٱنفُذُوا۟ ۚ لَا تَنفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَٰنٍ﴾
﴿يُرْسَلُ عَلَيْكُمَا شُوَاظٌ مِّن نَّارٍ وَنُحَاسٌ فَلَا تَنتَصِرَانِ﴾ .

ـ ﴿إِذَا زُلْزِلَتِ ٱلْأَرْضُ زِلْزَالَهَا (1) وَأَخْرَجَتِ ٱلْأَرْضُ أَثْقَالَهَا﴾ .

ـ ﴿إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِى تَجْرِى فِى ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ .

ـ ﴿وَيَرَى ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ هُوَ ٱلْحَقَّ﴾ .

والحمد لله رب العالمين

الحاجات النفسية والاجتماعية للطفل
في إطار التربية الإسلامية

الدكتور عبد السلام عبد الله الجقندي



تعتمد المجتمعات اعتماداً حياتياً على التربية، إذ هي وسيلة بقائها واستمرارها وتقدمها وتطورها في جميع المجالات الاجتماعية والاقتصادية والتربوية، وقد أدركت هذه المجتمعات أهمية التربية في بناء الفرد والمجتمع، فأولتها اهتمامها وخصصت لها المال والجهد وأعدت لها الخبراء والمختصين.

فلم تعد التربية مجرد إطعام الطفل وتعويده الطاعة العمياء لإرادة الكبار، بل أصبحت مهمة التربية في الوقت الحاضر العمل على تكوين شخصيات الأطفال وتربيتهم وتوجيههم بما يتناسب مع متطلبات الحياة والتطور العلمي والتقني، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فقد أصبح الأطفال والمراهقون أكثر تحرراً وجرأة بسبب تعرضهم لمؤثرات خارجية وهي وسائل الإعلام على

اختلاف أنواعها، مثل الإذاعتين المرئية والمسموعة والأطباق الفضائية والمجلات وغيرها، وهذه الوسائل لها أثر كبير في تربية الأطفال، ومن هنا تزداد مسؤولية الأسرة والمدرسة ومؤسسات المجتمع الأخرى في الرقابة والوقاية والتربية المستمرة، من أجل حمايتهم وتحصينهم ضد التيارات الفكرية التي لا تتفق مع روح التربية الإسلامية الصحيحة. وتعتبر الحاجات النفسية والاجتماعية دوافع مكتسبة تنشأ في أحضان الأسرة ولها تأثير على سلوك الطفل، وتحريك نشاطه، واتخاذ مواقفه واتجاهاته المختلفة تجاه الآخرين، وتكوين شخصيته على نحو إيجابي أو سلبي. وإشباع هذه الحاجات الحيوية يوفر للطفل حياة هانئة مطمئنة خالية من الصراع والتوتر والقلق والاضطراب النفسي، كما أن إحباطها يؤدي إلى كثير من اضطرابات الشخصية[1].

إنّ معرفة الحاجات النفسية والاجتماعية للأطفال تساعد المخططين والمربين في إعداد البرامج التربوية والتعليمية إعداداً سليماً، وبما يناسب طبيعة مرحلة الطفولة، ولعل أهم ما يعمل على تنمية شخصية الطفل وتحقيق ذاته مراعاة حاجاته النفسية والاجتماعية، فالحاجة هي عبارة عن: «حالة من النقص والافتقار أو الاضطراب الجسمي أو النفسي، إن لم تلق إشباعاً أثارت لدى الفرد نوعاً من التوتر والضيق لا يلبث أن يزول متى قضيت الحاجة، أي متى زال النقص أو الاضطراب واستعاد الفرد توازنه»[2]، وقد اختلف علماء التربية وعلم النفس في تحديد هذه الحاجات من حيث العدد والتسمية، وفي رأي بعضهم أن للمرء حاجتين أساسيتين لا غير، وهما حاجته إلى الطمأنينة وحاجته إلى المغامرة، ويرى آخرون أن حاجات المرء النفسية ثلاث وهي: حاجته إلى النمو، وحاجته إلى حب الآخرين له، وحاجته إلى حب الآخرين[3] وقد حاول ماسلو ـ MASLOW ـ ترتيب الحاجات والدوافع ترتيباً هرمياً يعرف بهرم

---

(1) عبد الحميد الصيد الزنتاني (أسس التربية الإسلامية في السنة النبوية) الدار العربية للكتاب 1984ف ص(608).

(2) أحمد عزت راجح (أصول علم النفس) الطبعة التاسعة ـ د.ت القاهرة ـ ص70.

(3) عبد العزيز القوصي (أسس الصحة النفسية) القاهرة ـ 1952، ص72 ـ 76.

الحاجات وقسمها إلى: الحاجات الفسيولوجية، حاجات الأمن، الحاجة إلى الانتماء والحب، الحاجات الذاتية، الحاجة إلى تحقيق الذات.

وترتيب ماسلو ـ الهرمي للحاجات والدوافع له علاقة قوية بالحاجات المشتركة لنمو الشخصية وتحقيق الذات، فإذا أشبع الإنسان حاجته إلى الأمن والطمأنينة واستطاع الحصول على الحب والتقدير من جانب الآخرين، فإنه بذلك ينمي تحقيق الذات، وأشار إلى أن عدم إشباع هذه الحاجات يؤدي بالإنسان إلى القلق والتوتر(4).

كما توصلت دراسات أخرى إلى أن عدد هذه الحاجات يصل إلى ست حاجات، وهي: الحاجة إلى الطمأنينة، والحاجة إلى الحب المتبادل، والحاجة إلى تقدير الآخرين، والحاجة إلى الحرية، والحاجة إلى سلطة ضابطة موجهة، والحاجة إلى النجاح(5) ولا شك أن وقوفنا على هذه الحاجات وفهمنا لطرق إشباعها في التربية الإسلامية سوف يساعدنا على الوصول إلى أفضل مستوى للنمو الوجداني للطفل المسلم، وسيتناول هذا البحث أهم الحاجات كما يلي:

1 ـ الحاجة إلى الأمن والطمأنينة:

يحتاج الطفل منذ نشأته إلى أن يحس بالأمن والرعاية من أمه وأبيه وكل المحيطين به، ويستمر هذا الدافع حتى مع الكبار الراشدين، وتمثل حاجات الأمن لدى الإنسان في حماية نفسه ووقايتها من العوامل التي يرى أنها تشكل خطراً عليه، من ذلك نرى أن الطفل يشتكي إلى أمه إذا اعتدى عليه أحد في الغالب، ولا يشعرنا بالأمن الحقيقي إلا في وجود أمه بالدرجة الأولى، ثم يكون

(4) DANIEL. KATZ, ROBERT. L. KANN. (THE SOCIAL PSYCHOLOGY OF ORGANIZATION) SECOND EDETION - JOHN WILEY & SONS NEW YOKK. 1978\P.P (398).

(5) KLAUSMIER. H.J., R.E.RIPPLE «LEARNING AND HUMAN ABILITIES, EDUCATIONAL PSYCHOLOGY. 1971\P.P (314-317).

دور الأب وغيره من أفراد الأسرة، فلا يرتاح الطفل ولا يطمئن إلا إذا اطمأن وشعر بالأمن في شؤونه الحيوية، وفقدان الأمن يترتب عليه القلق والخوف وعدم الاستقرار[6]. والجو المنزلي الذي تسوده المحبة والعطف يجعل الطفل في الغالب مطمئناً على نفسه، يبدو عليه الاستقرار والثبات، بعكس المنزل المضطرب المشحون بالمنازعات بين الآباء والأمهات، فهو يؤدي إلى فقدان الطفل الثقة بنفسه. والحاجة إلى الأمن ترتبط بالحاجات الفيسيولوجية، ولهذا يتوقف أمن الطفل في فترة رضاعه على ما يلقاه من إشباع حاجاته الملحة في هذه الفترة قال تعالى: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ۖ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ﴾[7]، ومما أثبتته التجارب العلمية أن الطفل الرضيع لا ينمو ويترعرع على حليب أمه فحسب، بل على عطفها وحنانها أيضاً، وهذا الغذاء العاطفي لا يقل أهمية عن الغذاء الجسدي في تنمية شخصيته «ومن هنا جاءت أفضلية التغذية من ثدي الأم على التغذية الاصطناعية، ففي الأولى تحضن الأم طفلها فيتمتع بأمرين: هما الغذاء والحنان، وفي الثانية لا يجد الطفل الحب والحنان نفسه، ولذا يحسن في حالة الأطفال الذين تضطرهم ظروفهم إلى تغذية اصطناعية أن تضمهم أمهاتهم عند تغذيتهم إلى صدورهن، وأن يضعنهم في الوضع الخاص الذي ينصح به أطباء الأطفال[8]، وقد اعتبر الإسلام حرمان الطفل من أمه والتفريق بينهما من العوامل التي تزلزل أمن الطفل خلال السنوات الأولى من حياته، لهذا حرَّم التفريق بين الطفل وأمه، وتوعد من فعل ذلك بسوء العاقبة فقال: عليه الصلاة والسلام «**من فرق بين والدة وولدها فرق الله بينه وبين أحبته يوم القيامة**» وقال: «**ملعون من فرق بين والدة وولدها**»[9] وعندما يتم الفراق بين الزوج والزوجة، فإن الأم أحق بحضانة الطفل من الأب، لأن عاطفة الأمومة تكون أقوى من عاطفة

(6) عبد العزيز القوصي، محاضرات في علم النفس ـ دار الشرق للطبع والنشر 1947 (ص153).

(7) سورة البقرة، الآية: 233.

(8) عبد العزيز القوصي (أسس الصحة النفسية) القاهرة 1952 (75).

(9) الإمام المنذري/ الترغيب والترهيب من الحديث الشريف: تحقيق (محمد محيي الدين عبد الحميد) المكتبة التجارية الكبرى ـ مطبعة السعادة 1380هـ 1960م. ج(4) ص(51).

الأبوة وبالتالي فإن الأب قد ينشغل في تصريف أعماله عن حضانة الطفل، بخلاف الأم التي تبقى حريصة أن تكون بجانب الطفل فتحضنه وتتولى تربيته.

فقد ورد أن امرأة جاءت إلى الرسول ﷺ فقالت: يا رسول الله إنّ ابني هذا كان بطني له وعاء، وحجري له حواء، وثديي له سقاء، وإنّ أباه طلقني وزعم أنه ينتزعه مني فقال: لها رسول الله ﷺ: **أنت أحق به**»[10].

وبذلك نرى أن التربية الإسلامية قد وضعت أسس إشباع الحاجة إلى الأمن والطمأنينة عند الطفل، وحثت على ضرورة إشباع هذه الحاجة الحيوية لما لها من تأثير فعال في حياته، وهو ما يجعله يحيا حياة هانئة تغمرها السعادة والسكينة والصحة النفسية، خالية من القلق والتوتر والتمزق النفسي، كما دعت إلى أن تكون معاملة الناشئين مبنية على التيسير والسكينة والرحمة والعطف والرفق، وقد روي عن أبي قتادة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «**إني لأقوم إلى الصلاة أريد أن أطول فيها فأسمع بكاء الصبي فأتجوز في صلاتي كراهية أن أشق على أمه**»[11].

2 ـ الحاجة إلى المحبة والتقدير:

يحتاج الطفل منذ نشأته إلى أن يحس بالمحبة والتقدير من المحيطين به، وتبدأ هذه الحاجة بالظهور عند إدراكه لذاته ومحيطه الاجتماعي، وتعد هذه الحاجة من أهم الحاجات النفسية والاجتماعية في تأثيرها على الطفل، فإشباعها يشعره بالقبول الاجتماعي لدى الآخرين واحترامهم وحبهم له، ويوفر له الراحة والاطمئنان، وإحباطها يجعله يشعر بعدم قبولهم له، ونبذهم له، فينطوي على نفسه ويتكون لديه سلوك عدواني نحوهم.

وترى التربية الإسلامية أن تحقيق النضج الانفعالي والصحة النفسية للطفل لا يتم إلا من خلال طفولة منحت الحب والحنان، والحب حاجة تتكون من عنصرين يكون من الصعب في أغلب الأحيان الفصل بينهما. وهما: الرغبة في

---

(10) الإمام الشوكاني: نيل الأوطار، مطبعة مصطفى البابي الحلبي بدون تاريخ جـ/ 6 ص(329).

(11) أخرجه البخاري (2/ 236).

الود من الآخرين، والرغبة في الحصول على الحنو والحنان من الآخرين[12]، ويمكن إشباع حاجة الطفل إلى الحب بوسائل متعددة منها: التعبير بالقبلة، وضم الطفل واحتضانه، ومنها حمل الطفل، ومسح رأسه برفق، والإقبال على الأطفال والسلام عليهم، والمشاركة الوجدانية لهم[13].

وقد اهتمت السنة النبوية اهتماماً كبيراً بإشباع هذه الحاجة، فعن أنس رضي الله عنه قال: «كان رسول الله ﷺ يزور الأنصار فيسلم على صبيانهم ويمسح على رؤوسهم ويدعو لهم»[14] هذا بالإضافة إلى أن إلقاء السلام على الأطفال، فيه إشباع لحاجتهم إلى التقدير الاجتماعي حيث يشعر الطفل بأنه «موضع تقدير من الآخرين، وبأن له مكانة اجتماعية، وأنه ينأى عن استهجان المجتمع ونبذه»[15].

والإسلام يحث على العدل بين الأبناء وعدم التفريق في المعاملة بين الذكر والأنثى حتى يتربوا على المحبة والتراحم والتعاطف بينهم، وحتى لا يشبوا على الحقد والكراهية على بعضهم، روي عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: «جاء أعرابي إلى النبي ﷺ، فقال: «أتقبلون صبيانكم؟ فما نقبلهم. فقال النبي ﷺ: «**أو أملك لك أن نزع الله من قلبك الرحمة**»[16] وروي عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال: «قبّلَ رسول الله ﷺ حسن بن علي، وعنده الأقرع بن حابس التميمي جالس، فقال الأقرع: إن لي عشرة من الولد، ما قبلت منهم أحداً، فنظر إليه رسول الله ﷺ ثم قال: «**من لا يرحم لا يرحم**»[17] وعن

(12) جون كوتجرو وآخرون: (سيكولوجية الطفولة والشخصية) ترجمة أحمد عبد العزيز سلامة وآخر ـ دار النهضة العربية 1970م (ص178).

(13) حسن عبد العال، تربية الطفل في الإسلام، مؤتمر التربية الإسلامية المنعقد في بيروت من 10 ـ 16 جمادى الأولى، 1401هـ. (ص133).

(14) أخرجه ابن حيان رقم (3145)، وأبو نعيم في الحلية (6/ 291).

(15) أحمد عزت راجح (أصول علم النفس) الطبعة الثانية، المكتب المصري الحديث للطباعة والنشر بالإسكندرية 1970م (ص98).

(16) رواه البخاري ومسلم (صحيح البخاري بحاشية السندي 4/ 51).

(17) رواه البخاري ومسلم (صحيح البخاري بحاشية السندي دار الفكر ـ بيروت ـ كتاب الأدب.

النعمان بن بشير رضي الله عنهما قال: أعطاني أبي عطية فقالت عمرة بنت رواحة: لا أرضى حتى تشهد رسول الله ﷺ، فأتى أبي رسول الله ﷺ فقال: **«إني أعطيت ابني من عمرة بنت رواحة عطية فأمرتني أن أشهدك يا رسول الله فقال: أعطيت سائر ولدك مثل هذا؟ قال: لا، قال: فاتقوا الله اعدلوا بين أولادكم، قال فرجع فرد عطيته»**[18]. وفي رواية مسلم عن الشعبي، قال: ﷺ **«اعدلوا بين أولادكم في العطايا كما تحبون أن يعدلوا بينكم في البر»**[19].

فالطفل دائماً في حاجة إلى دفء القبول، وإلى الاستجابات الودودة معه، سواء ما يكون منها ذا طبيعة جسمية أو نفسية، وهو يحب أن يكون مرغوباً فيه، غير منبوذ أو مضطهد أو مكروه.

والطفل هبة تطلب من الله، قال تعالى: ﴿هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُۥ قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِن لَّدُنكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ ٱلدُّعَآءِ﴾[20] وقال تعالى: ﴿ٱلْمَالُ وَٱلْبَنُونَ زِينَةُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا﴾[21]. لقد وضع الإسلام الطفل أمانة في عنق والديه، وطلب منهما العناية به وتعليمه وتربيته التربية الصحيحة حيث قال في محكم آياته: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قُوٓاْ أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ﴾[22] وقال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ ٱلْخَٰسِرِينَ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓاْ أَنفُسَهُمْ وَأَهْلِيهِمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ أَلَا ذَٰلِكَ هُوَ ٱلْخُسْرَانُ ٱلْمُبِينُ﴾[23].

وقال ﷺ: **«كلكم راع، وكلكم مسؤول عن رعيته فالأمير راع ومسؤول عن رعيته، والرجل راع ومسؤول عن أهل بيته، والمرأة راعية على بيت بعلها وداره وهي مسؤولة عنهم»**[24]، والطفل في حاجة بالمثل إلى التقدير ممن حوله في البيت، ثم من زملائه في المدرسة ومدرسيه، فتجده يجتهد في دروسه لكي

---

(18) رواه البخاري ومسلم (باب رحمة الولد وتقبيله ـ 4/ 51).

(19) عبد الجليل عيسى (التميز بين الأولاد في العطية) مجلة الوعي الإسلامي السنة الثانية عشرة، العدد (136) أبريل (الطير) 1976م (ص28 ـ 36).

(20) سورة آل عمران، الآية: 38.

(21) سورة الكهف، الآية: 46.

(22) سورة التحريم، الآية: 6.

(23) سورة الزمر الآية: 15.

(24) أخرجه البخاري ومسلم.

ينال رضا هؤلاء الزملاء والمدرسين وإعجابهم وتقديرهم، في شكل الثناء عليه، وفي شكل درجات الشرف والامتياز التي ترضي ذاته وترفع من قدره في نظر الآخرين، ومن هنا تأتي أهمية وعي الأسرة والمدرسة بضرورة هذه الحاجة وتوفيرها للأطفال، وعلى قدر ما نساهم في إشباعها عندهم، نلقى منهم الاستعداد لتقبل آرائنا ولتقدير توجيهاتنا وإرشاداتنا.

3 ـ الحاجة إلى الانتماء الاجتماعي:

يضم هذا المستوى العديد من الحاجات الاجتماعية مثل الحاجة إلى تقبل الغير والتقبل من الغير، والصحبة والمحبة للآخرينو والتعاطف، وتكوين الرفاق والولاء. ولا يمكن للفرد أن يشبع هذه الحاجات إلا بوجوده في وسط اجتماعي من أفراد جنسه والاتصال بهم وتعامله معهم بصورة مباشرة وغير مباشرة، والانتماء يعني ارتباط الفرد بالجماعة في إطار أهداف ومصالح وآمال ومخاوف ومعتقدات وقيم واتجاهات مشتركة توفر عضويتها للفرد إشباع حاجاته الاجتماعية[25]. وقد أكد الإسلام فكرة الحاجة إلى الانتماء ووضع لها الضوابط حتى يكون الاجتماع البشري في مصلحة الفرد والمجتمع، قال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ﴾[26]. فالأسرة تحقق دورها كاملاً في تربية أبنائها، وتساعدهم على النمو الاجتماعي السليم، وتسهم مساهمة فاعلة في تربيتهم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، بإظهار وتفتيح وتنمية استعداداتهم وقابليتهم الفطرية نحو الاجتماعو وبناء علاقات اجتماعية حسنة مع الوسط الاجتماعي الذي يعيشون فيه، وتوجيه سلوكهم الاجتماعي في إطار توقعات المجتمع ومتطلبات تقدمه وتطوره في إطار التربية الإسلامية الصحيحة[27]. ولا يخفى

---

(25) سيد محمد خير الله، ممدوح عبد المنعم الكتاني (سيكولوجية التعلم بين النظرية والتطبيق) دار النهضة للطباعة والنشر بيروت (ص183).

(26) سورة الحجرات، الآية: 13.

(27) عمر محمد التومي الشيباني (من أسس التربية الإسلامية) منشورات المنشأة الشعبية للنشر والتوزيع والإعلان، 1979م (524).

علينا ما للصحبة والرفاق من أهمية في نمو الطفل النفسي والاجتماعي، وما لها من أثر في تكوين قيمه وعاداته واتجاهاته، فالطفل بحاجة إلى رفاق من مثل سنه يتفاعل ويلعب معهم وينضم إلى عضويتهم، ولهذا نصح المربون باختيار صحبة الطفل وأترابه ممن يتميزون بحسن الخلق[28]، قال الجاحظ: (الصبي عن الصبي أفهم وبه أشكل)[29].

وفي سبيل التربية الاجتماعية للطفل، اهتم الإسلام بدور الأسرة، ويظهر ذلك في تقديره لقيمة الميراث الخلقي الذي ينتقل من الآباء والأجداد إلى الأبناء والأحفاد جيلاً بعد جيل، كما يظهر في اهتمامه بالطفل والحث على تربيته وتلبية حاجاته والمحافظة على حقوقه.

هذا إلى جانب ما تقوم به الأسرة من تلقين الطفل دروس الدين الأولى، ففي الحديث الشريف: «**ما من مولود إلا ويولد على الفطرة، وأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه**»[30]. وتعليمه آداب المجتمع الإسلامي ليعيش فيه، وتعليمه التفرقة بين الصواب والخطأ والحسن والقبيح، روى البخاري عن ابن أوس أنه سمع أباه يقول: «كانوا يقولون الصلاح من الله والأدب من الآباء»[31] وقد استخدم الإسلام وسائل متعددة للتنشئة الاجتماعية للطفل، منها تقديم القدوة الطيبة التي تعد من أعظم وسائل التربية الإسلامية وأكثرها فعالية في التربية، قال الله تعالى: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾[32] وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ ﴿٢﴾ كَبُرَ مَقْتًا عِندَ اللَّهِ أَن تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ ﴿٣﴾﴾[33] ومنها أسلوب الثواب والعقاب، وهما شكلان رئيسيان من

(28) ابن سينا: كتاب السياسة (التدبير) نشره لويس معلوف ـ مجلة المشرق ـ العدد (3) 1906 (ص1074).

(29) الجاحظ، كتاب المعلمين (مطبوع بهامش كتاب الكامل للمبرد) مطبعة التقدم العلمية، مصر 1323هـ ج(1) ص(26).

(30) صحيح مسلم (2) ص(458).

(31) الإمام البخاري الأدب المفرد / (2)، (ص458).

(32) سورة الأحزاب، الآية: 21.

(33) سورة الصف، الآيتان: 2، 3.

أشكال الضبط الاجتماعي، يتم تطبيقهما على أساس إثابة المحسن على أفعاله الطيبة وسلوكه المحمود، ومعاقبة المسيء على أفعاله السيئة وسلوكه المرذول، وأن يتم توقيعهما بعدل ونزاهة وبالشروط التي وضعها التربويون حتى تحققا الهدف المنشود منهما، وهو تشجيع المحسن على المزيد من الإحسان، وإرجاع المسيء عن الانسياق في الإساءة[34] قال الله تعالى: ﴿مَن جَآءَ بِٱلۡحَسَنَةِ فَلَهُۥ عَشۡرُ أَمۡثَالِهَاۖ وَمَن جَآءَ بِٱلسَّيِّئَةِ فَلَا يُجۡزَىٰٓ إِلَّا مِثۡلَهَا وَهُمۡ لَا يُظۡلَمُونَ﴾[35]، إن هذه الآية الكريمة تؤكد أهمية الثواب في خلق الدافع لدى الإنسان للقيام بالأفعال الحسنة والأعمال الصالحة والمداومة عليها والإحجام عن السلوك الرديء.

ولم تهمل التربية الإسلامية أسلوب الإيحاء الذي يتلقاه الطفل من الوسط الاجتماعي الذي يعيش فيه، وهو طريقة مباشرة لإكساب الطفل العادات الحميدة والأخلاق الحسنة، كما راعت أسلوب التدرج في التنشئة الاجتماعية للطفل، ويتضح ذلك من أمره بالصلاة وهو في سن السابعة، وضربه عليها إذا بلغ العاشرة، قال: ﷺ **«مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع سنين، واضربوهم عليها وهم أبناء عشر سنين وفرقوا بينهم في المضاجع»**[36]، وللتدرج قيمة تربوية كبيرة في التنشئة الاجتماعية للطفل، ويقصد به مراعاة نمو الطفل بأبعاده المختلفة في تربيته وتعليمه. والتربية الاجتماعية لها جوانبها وأهميتها ومتطلباتها، التي يجب على الآباء والمربين الاهتمام بها ومراعاتها في تربية الأطفال وإعدادهم للحياة الاجتماعية بكل مكوناتها، فيجب ألا نفرح إذا وجدنا الطفل هادئاً مستكيناً ولا يرغب في التعرف على غيره من الأطفال أو اللعب متى وصل إلى المرحلة العمرية التي تسمح له بذلك، لأن الهدوء والانطوائية تبعدانه وتبعدنا عن المشاكل التي تأتي نتيجة احتكاكه بالأطفال الآخرين، ولا يخفى أن احتكاك الطفل وتفاعله مع الوسط الاجتماعي وإن أدى إلى بعض المشاكل فهو ضرورة يقتضيها نموه

---

(34) عبد الحميد الصيد الزنتاني (أسس التربية الإسلامية في السنة النبوية) مرجع سابق (ص176) وما بعدها.

(35) سورة الأنعام، الآية: 160.

(36) أخرجه أحمد (2/ 187/ 10/ 165).

الاجتماعي، ويتوقف نجاح الأسرة في بناء شخصية الطفل الاجتماعية على نمط التربية التي تقدمها لأبنائها «فنمط التربية الأسرية القائم على شدة الحرص والمغالاة في حماية أطفالها والخوف عليهم، وتوفير الحماية الزائدة لهم، يؤدي بهم إلى تصور مشوه تماماً للعالم الواقعي، حيث يشبوا في مثل هذه البيئة، وعندما تتوقف هذه الرعاية الوالدية ويستقل الفرد بنفسه يواجه الحياة ومشاكلها بشدة دون أن يكون قد تسلح بما يؤهله للتكيف مع ذلك الواقع»[37].

وهكذا نجد الطفل في حاجة للاتصال بالآخرين ومشاركتهم في مناحي الحياة الاجتماعية لأن هذه الحاجة تحثنا كي نصبح أعضاء في مجموعات، وأن نكون أصدقاء، وأن نفضل القيام بعمل أشياء بالتعاون مع غيرنا أكثر من عملها بمفردنا[38].

4 ـ الحاجة إلى التحصيل والنجاح:

الطفل في حاجة منذ نشأته إلى الشعور بأن له دوراً في هذه الحياة، ويجب أن يحقق بعض الأعمال بنجاح، فنرى الطفل يفرح ويبتهج عندما ينجح في أداء الحركات التي تطلب منه، مثل الوقوف بدون مساعدة أو تعلم المشي، أو تناول الأكل، أو ارتداء الملابس بنفسه، ولذا فإن ملاحظة الأم لطفلها وسرورها به وهو يقوم بهذه الحركات يجعله يحس بالإنجاز والنجاح، ويدفعه للقيام بأعمال أخرى بأكثر دقة ورغبة. وفي المدرسة تظهر الحاجة إلى النجاح بوضوح حيث يسعى الطفل للحصول على نتيجة طيبة في دراسته ليحقق رضا الآخرين وخاصة الأبوين، وتزداد هذه الحاجة لديه بتقدمه في العمر، ويظهر ذلك في حسن التصرف مع أفراد الأسرة وغيرهم من المحيطين به ومعاملتهم معاملة ترضيهم. كما يظهر في قيامه بأداء الواجبات المطلوبة منه نحو الآخرين[39]، وإشباع هذه

---

(37) سيد خير الله (علم النفس التربوي) أسسه النظرية والتجريبية دار النهضة العربية للطباعة والنشر بيروت 1981م (ص291).

(38) محمد أحمد عبد الخالق، وعبد الفتاح محمد دويدار (علم النفس أصوله ومبادئه) دار المعرفة الجامعية 1993 (ص309).

(39) إبراهيم وجيه محمود (علم النفس والطفولة) دار مكتبة الفكر طرابلس ليبيا 1975م (ص39).

الحاجة يجعل الطفل يشعر بالاحترام والتقدير الاجتماعي، وهو ما يقوي علاقاته الاجتماعية، ويحفزه على القيام بدور فعال في المجتمع الذي يعيش فيه. وكما يقولون: النجاح يؤدي إلى النجاح، وإذا تكرر إخفاق الطفل أدى به إلى فقدان الثقة في نفسه، وإلى حرمانه من إشباع هذه الحاجة وهو ما يؤثر في صحته النفسية.

5 ـ الحاجة إلى اللعب والترويح:

يؤكد علماء التربية وعلم النفس أن الطفل بحاجة إلى اللعب والترويح، وأن اللعب يكوّن جانباً هاماً من حياته، وهو من العوامل المهمة التي تسهم في بناء شخصيته، وقد أدركت التربية الإسلامية أن اللعب هو المدخل الوظيفي لعالم الطفولة، والوسيط الفعال لتشكيل شخصية الفرد، ولهذا كان النبي ﷺ يلاعب الأطفال ويرأف بهم ويحسن ملاعبتهم، ومن مواقفه مع أحفاده ومع أبناء الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين ما روي عن أنس رضي الله عنه أن الرسول ﷺ: (كان يزور الأنصار ويسلم على صبيانهم ويمسح على رؤوسهم)[40]، قال الله تعالى في كتابه العزيز: ﴿قَالُواْ يَٰٓأَبَانَا مَا لَكَ لَا تَأۡمَ۬نَّا عَلَىٰ يُوسُفَ وَإِنَّا لَهُۥ لَنَٰصِحُونَ ۝١١ أَرۡسِلۡهُ مَعَنَا غَدٗا يَرۡتَعۡ وَيَلۡعَبۡ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾[41].

إن اللعب حاجة فطرية عند الطفل، لا بد من إشباعها مثل غيرها من الحاجات، ولقد اهتم الإسلام بها وطلب منا أن نشبعها باللعب البرىء الذي يهدف إلى تنمية شخصية الطفل، وإعداده إعداداً صحيحاً، بحيث ينشأ رجلاً يعتمد عليه في المستقبل[42]، وقد دلت نتائج الدراسات النفسية أن عدم إشباع حاجة الأطفال إلى اللعب والترويح ووضع برامج النشاط المدرسي المناسب لهم، يسبب هروبهم من المدرسة وعزوفهم عنها[43]، فاللعب حق من حقوق

---

(40) النسائي: الجامع الصغير 2(/ 887).

(41) سورة يوسف، الآية 11، 12.

(42) عبد الرحمن النحلاوي (التربية الإسلامية والمشكلات المعاصرة) الرياض مكتبة أسامة 1985م، (ص142).

(43) فتحية سليمان (المذهب التربوي عند الغزالي)، (تربية الطفل بين الماضي والحاضر) دار الشروق 1979م، (ص65).

الأطفال، وهو رمز لحيويتهم ونشاطهم، ويرى (فروبل) [أن الطفل الذي يلعب بنشاط، ولا ينفك يلعب حتى يصيبه الإجهاد فيكفَّ، هذا الطفل سيكون في مستقبل حياته شخصاً ذا إرادة وعزيمة يكافح ويستميت في النضال لخيره وخير غيره][(44)]، وقد ذهب المربون المسلمون إلى الاهتمام بأمن الطفل خلال لعبه وعدم إرهاق جسمه بكثرة التعب من جراء اللعب الطويل أو في ظروف صحية غير مناسبة، وفي هذا يقول ابن مسكويه: «ينبغي أن يؤذن له في بعض الأوقات، أن يلعب لعباً جميلاً، ليستريح إليه من تعب الأدب، ولا يكون في لعبه ألم ولا تعب شديد»[(45)]، كما يجب توفير المكان المناسب الذي يستطيع أن يقوم فيه الصغير بعملياته، وأن ينصرف إلى لعبه دون أن يتابعه الكبار توجيهاً وكفاً[(46)]، إن اللعب رياضة هادفة ووسيلة للتربية يوجهها المربي الحكيم الوجهة السليمة، وفي مختلف المواقف، فهذه منتسوري «ترفض الحركات غير الموجهة التي تتيح الفوضى داخل حجرة الأطفال»[(47)].

واللعب بالنسبة للأطفال سلاح ذو حدين فإما أن تتحقق الفائدة منه وإما أن يترتب عليه ضرر «ففي اللعب ينمي الطفل التوافق العصبي العضلي، والتوافق بين اليد والعين، وهما ضروريان في الحياة اليومية، ومناشطها، ومن عوامل النمو الاجتماعي التي تدرب الطفل على المشاركة والتعاون، وتتيح لشخصيته فرص النمو والتعبير عن نفسها، كما أن الصبغة الوجدانية للعب تجعل منه عاملاً مهماً في الصحة العقلية[(48)]، وعلاجاً لمواقف الإحباط في الحياة[(49)].

---

(44) سعد مرسي أحمد، كوثر كوجك (تربية طفل قبل المدرسة) الدار العربية للنشر والتوزيع ـ عمان الأردن، د.ت (ص259).

(45) ابن مسكويه (تهذيب الأخلاق في التربية: دار الكتب العلمية ـ لبنان، ط1/ 1405هـ (ص53).

(46) دوجلاس توم، مشكلات الأطفال اليومية، ترجمة إسحاق رمزي، دار المعارف بمصر، ط ـ 5، د.ت (ص175).

(47) تربية طفل قبل المدرسة، مرجع سابق (ص333).

(48) ويلارد أو لسون، تطور نمو الأطفال، ترجمة إبراهيم حافظ، ومحمد عثمان سامي، وعلي الجمال (مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر ـ القاهرة، نيويورك 1962م (ص160).

(49) حامد عبد السلام زهران (علم نفس نمو/ الطفولة والمراهقة) ط5، عالم الكتب القاهرة/ د.ت (ص273).

وترى مدرسة التحليل النفسي «أن ألعاب الأطفال وخاصة المشكلين منهم تقوم بوظائف هامة في الحياة النفسية للطفل، إذ تعينه على التخفيف من القلق الذي ينجم عن إحباط حاجاته الفسيولوجية والنفسية الأساسية... فاللعب عند هذه المدرسة تعبير رمزي عن رغبات وعواطف محبطة أو مكبوتة أو مخاوف لا شعورية... وهو تعبير من شأنه خفض مستوى التوتر والقلق لدى الأطفال... فالطفل الذي يحمل لأبيه كراهية لا شعورية إن أتيحت له الفرصة أن يلعب بدمى وشخوص وأشياء مختلفة قد يختار واحدة منها، يخال أنها الأب فيفقأ عينها أو يلقيها على الأرض أو يدفنها في التراب...... إنه يعبر بلغة رمزية عن مشكلة حين عجز عن التعبير عنها بلغة صريحة[50] وقد عرف المسلمون الأولون أن اللعب بالنسبة للطفل نشاط تلقائي، وهو أكثر إثارة لاهتمامه الزائد بما يحيط به، ففيه يعيش الطفل وتظل آثار خبراته متأصلة وحية أكثر من آثار الحياة الواقعية التي لم يستطع بعد أن يدخل فيها ويستوعبها.

كما دعا المربون المسلمون إلى ضرورة أن تتاح الفرصة للطفل كي يلعب وأن «يؤذن له بعد الانصراف من الكتّاب أن يلعب لعباً جميلاً، يستريح إليه من تعب المكتب، بحيث لا يتعب في اللعب، فإنَّ منعَ الصبي من اللعب وإرهاقه إلى التعليم، يميت قلبه، ويبطل ذكاءه، وينغص عليه العيش حتى يطلب الخلاص منه رأساً»[51].

والباحث في تراثنا الثقافي التربوي الإسلامي يجد فيه أنشطة متنوعة للعب الأطفال، تتناسب مع مستويات وخصائص نمو الأطفال في الأعمار المختلفة، وتلبي مطالب النمو واحتياجات مرحلة الطفولة، فمن تلك الألعاب التمثيلية «اللعب بالدَّوْر» المتمثلة في تقمص الطفل لشخصيات الكبار[52]، وقد يؤثر الأطفال المواد الأولية على اللُّعب الآلية فيستخدمون المكعبات والخشب

(50) أحمد عزت راجح (أصول علم النفس) مرجع سابق (ص115).
(51) الإمام الغزالي، (إحياء علوم الدين) الجزء الثالث، دار قتيبة للنشر والتوزيع 1992 (ص112).
(52) عبد الرحمن عدس، ومحيي الدين توق (المدخل إلى علم النفس) مركز الكتاب الأردني 1992 (ص372).

والورق والطلاء، والأواني والرمل في أنواع مختلفة من اللعب»[53] ومما يجب على الوالدين مراعاته:

1 ـ إتاحة فرصة اللعب للطفل وفقاً لسنه ومستواه وميوله الخاصة.

2 ـ تعرُّف هوايات الطفل في مرحلة مبكرة والعمل على تنميتها.

3 ـ مشاركة الأطفال في اللعب من حين إلى آخر لما تجلبه هذه المشاركة من شعورهم بالفرحة والسرور والابتهاج.

4 ـ التركيز على الاستفادة من لعب الأطفال في تعليمهم وتنمية عقولهم[54].

ويتضح مما سبق أن الترويح واللعب يؤديان دوراً هاماً في بناء شخصية الطفل من الناحية الجسمية والنفسية والاجتماعية، لذا يجب أن تهتم الأسرة والمدرسة والمؤسسات الاجتماعية، بتنظيم أوقات الفراغ عند الأبناء، حتى يستثمروها بطريقة تحقق لهم الفائدة المرجوَّة في تدعيم صحتهم النفسية وحتى لا يكون وقت الفراغ لديهم وسيلة من وسائل انحرافهم وجنوحهم.

6 ـ الحاجة إلى التربية والتعليم والتوجيه:

وهذه الحاجة يمكن إدراكها من قوله تعالى: ﴿وَقُل رَّبِّ ٱرۡحَمۡهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرٗا﴾[55] وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ وَأَهۡلِيكُمۡ نَارٗا﴾[56] ووقاية الأب ابنه من النار ـ كما يرى ابن الحاج العبدري ـ «صيانته بأن يؤدبه ويهذبه ويعلمه محاسن الأخلاق، ويحفظه من قرناء السوء»[57]. وقد أدرك المربون المسلمون أن الطفل بحاجة إلى من يرشده ويوجهه إلى الطريق الصحيح، كما

---

(53) ويلارد أولسون (تطور نمو الأطفال) مرجع سابق (ص163).

(54) حامد عبد السلام زهران (علم نفس النمو) مرجع سابق ص(276).

(55) سورة الإسراء، الآية: 24.

(56) سورة التحريم، الآية: 6.

(57) ابن الحاج العبدري: مدخل الشرع الشريف على المذاهب ـ المطبعة المصرية بالأزهر ـ 1348هـ 1929م ص(295).

ثبت من العديد من الدراسات الحديثة بأن المهارات والقابليات والإمكانات والقدرات الإنسانية الكامنة في الفرد الإنساني عند ولادته، والتي تساهم في بناء معالم شخصية الإنسانية في المستقبل، لا تبرز ولا تتأكد إلى نتيجة التربية والتعليم والتنشئة[58].

وفي هذا الشأن يقول أبو الحسن القابسي: (إن الشريعة تقتضي أن يكون تعليم الصغار واجباً مفروضاً على الآباء، حتى إذا اقتضى الأمر أن يكون ذلك بأجر يدفعه الوالد إذا استطاع أو يدفعه أقرباؤه القادرون إن لم يستطع)[59].

ومما ورد عن ابن القيم: «من أهمل تعليم ولده ما ينفعه وتركه سدى، فقد أساء إليه غاية الإساءة. وأكثر الأولاد إنما جاء فسادهم من قبل الآباء، وإهمالهم لهم، وترك تعليمهم[60].

إن الطفل الصغير لا يملك لنفسه نفعاً ولا ضرراً، فهو لا يستطيع أن يميز الخبيث من الطيب، وبالتالي ليس عنده النضج العقلي الذي يستطيع بواسطته أن يخطط لمستقبله، وأن يتزود من العلم والمعرفة والإيمان في صغره، ليكون عدة له في كبره، إن ذلك كله يتطلب أن يرعاه الوالدان ويتدبرا أمره، ويزوداه بالمعارف، والمعلومات، ويغرسا في نفسه حب الله والدين، وأن يربياه تربية جسمية، وعقلية، وانفعالية واجتماعية، لينشأ نشأة سوية سليمة، يخدم بها نفسه ومجتمعه في المستقبل، ويصبح عنصراً فاعلاً في حل مشكلات مجتمعه، وعلى ذلك فمن واجب الأسرة تعليم أبنائها منذ الصغر، وتدريبهم على التمسك بالدين والقيم الأخلاقية، بما يكفل لهم الصلاح في الدنيا والآخرة.

بناء على ما سبق طالب الرسول ﷺ الآباء والأمهات بتعليم أطفالهم الصلاة وتدريبهم على العبادات التي تناسب عمرهم، تحقيقاً لقول الله في نصيحة

---

(58) سعد مرسي أحمد، وكوثر حسين كوجك (تربية الطفل قبل المدرسة) مرجع سابق (ص65).

(59) مشروع خطة تربية الطفل العربي (ألا ليسكو) المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم بتونس، د.ت (ص120).

(60) ابن القيم الجوزية: (تحفة المودود بأحكام المولود) المكتبة القيمة القاهرة 1397هـ (ص180).

لقمان الحكيم لابنه: ﴿يَٰبُنَيَّ أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ وَأْمُرْ بِٱلْمَعْرُوفِ وَٱنْهَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَٱصْبِرْ عَلَىٰ مَآ أَصَابَكَ ۖ إِنَّ ذَٰلِكَ مِنْ عَزْمِ ٱلْأُمُورِ ﴿17﴾ وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِى ٱلْأَرْضِ مَرَحًا ۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ ﴿18﴾ وَٱقْصِدْ فِى مَشْيِكَ وَٱغْضُضْ مِن صَوْتِكَ ۚ إِنَّ أَنكَرَ ٱلْأَصْوَٰتِ لَصَوْتُ ٱلْحَمِيرِ ﴿19﴾﴾[61] وقوله تعالى: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱصْطَبِرْ عَلَيْهَا ۖ﴾[62]. وأطفال الإنسان ضمن أهله، وهو قدوتهم ومعلمهم ومثلهم في تعلم الصلاة والعبادات وفي أصول أدائها. ولم يهمل الإسلام حاجة الطفل إلى التوجيه التربوي والمهني، بعد التحاقه بالمدرسة، ويقصد بالتوجيه التربوي أو الإرشاد التربوي «عملية مساعدة الفرد في رسم الخطط التربوية التي تتلاءم مع قدراته وميوله وأهدافه، وفي أن يختار نوع الدراسة، والمناهج المناسبة والمواد الدراسية التي تساعده في اكتشاف الإمكانات التربوية فيما بعد المستوى التعليمي الحاضر، ومساعدته في برنامجه التربوي، ومساعدته في تشخيص المشكلات التربوية بما يحقق توافقه التربوي بصورة عامة... والهدف الرئيسي للإرشاد التربوي هو تحقيق النجاح تربوياً، وذلك عن طريق معرفة التلاميذ وفهم سلوكهم ومساعدتهم في الاختيار السليم لنوع الدراسة ومناهجها، وتحقيق الاستمرار في الدراسة وتحقيق النجاح فيها، وحل ما قد يعترض ذلك من مشكلات، ومن أهدافه أيضاً التطلع المستقبلي والتخطيط للمستقبل التربوي للطلاب في ضوء دراسة الماضي والحاضر التربوي، ورسم الخطة للمستقبل التربوي»[63].

وقد عرّف الدكتور/ سعد جلال، التوجيه المهني بأنه [العملية التي بها يساعد الفرد على أن يختار مهنة من المهن، فيؤهل لها، ويدخلها، ويرقى فيها ويكون محور الاهتمام في هذه العملية هو الفرد نفسه ومساعدته على أن يقرر

---

(61) سورة لقمان، الآية: 17 ـ 19.

(62) سورة طه، الآية: 132.

(63) حامد عبد السلام زهران (التوجيه والإرشاد النفسي) ط2/ القاهرة ـ عالم الكتب 1980م (ص377).

بنفسه مستقبله المهني بالاختيار الموفق الذي يؤدي إلى تكيفه مهنياً تكيفاً سليماً][64].

وقد أوصى المربون المسلمون بضرورة مراعاة ميول الطفل وقدراته، في تحديد مستقبله، واختيار المهنة التي توافق استعدادته، فقال ابن سينا: «ينبغي أن يعلم مدبر الصبي أن ليس كل صناعة يرومها الصبي ممكنة مؤاتية له، ولكن ما شاكل طبعه وناسبه (ولذلك ينبغي لمدبر الصبي إذا رام اختيار الصناعة، أن يزن أولاً طبع الصبي، ويسبر قريحته، ويخبر ذكاءه، فيختار له الصناعات بحسب ذلك، فإذا اختار له إحدى الصناعات وعرف قدر ميله إليها، ونظر هل جرت منه على عرفان أم لا، وهل أدواته وآلته مساعدة له أم خاجلة، ثم يبت العزم، فإن ذلك أحزم في التدبير، وأبعد من أن تذهب أيام الصبي فيما لا يؤاتيه ضياعاً»[65].

7 ـ الحاجة إلى المغامرة:

يميل الطفل بطبيعته إلى المغامرة واكتساب الخبرات الجديدة، ويحتاج من جهة إلى الإحجام والاعتماد على الغير، ومن جهة أخرى إلى الإقدام والاستقلال بنفسه، وهاتان الحاجتان تعملان على بناء شخصيته، فالأولى تعمل على بقائه واستمراره، والثانية تعمل على نموه ونشوئه.

وتظهر حاجة الإنسان إلى الخبرات الجديدة في جميع أدوار حياته، وتختلف مظاهر هذه الحاجة باختلاف الأدوار التي يمر فيها، فهي تبدو عند الولد الصغير ـ مثلاً ـ في إقدامه على الحركة البدنية، متدرجاً فيها من الحبو إلى الوقوف، فالمشي والجري، فالوثب والقفز، فالتسلق والتزحلق، وهي تبدو أيضاً في اقتحامه لعالمه الصغير وما فيه من أشياء وأدوات، إذ نراه يعبث بما يقع بين يديه محاولاً استطلاع خفاياه، وهو ما يجعل البعض يظنون أن الولد يميل

(64) سعد جلال (التوجيه النفسي والتربوي والمهني) دار المعارف بمصر ـ القاهرة 1995ف (ص423).

(65) ابن سينا: كتاب السياسة، مرجع سابق (ص1077).

بطبيعته إلى التخريب والتدمير. وتبدو حاجة الولد إلى المغامرة أيضاً في إقباله على العلم مستكشفاً عن أسراره وغوامضهو وذلك مما يساعده على التعلم متدرجاً من السهل إلى الصعب ومن المجهول إلى المعلومو وتبدو هذه الحاجة أيضاً في اتصالاته الاجتماعية، إذ يندفع الطفل إلى توسيع دائرة معارفه وأصدقائه، مبتدئاً بحلقة ضيقة من رفاقه في اللعب، حتى يبلغ أقصى ما يمكنه من هذه الاتصالات. وما دامت الحاجة إلى المغامرة والاستطلاع تظهر في الطفل قبل سن الدراسة فيكون من واجب الأسرة أن تتكفل بإشباعها في مراحلها الأولى على الأقل، وفي هذا الإطار ينبغي على الوالدين أن يجيبا عن أسئلة أطفالهم بطريقة علمية تربوية، والعمل على تجهيز البيئة بما يعمل على توسيع خبراتهم الطبيعية والاجتماعية معاً[66]. فعن طريق اللقاءات الأسرية المثمرة يتعلم الطفل آداب الحديث والقيم الأخلاقية، وعن طريق توفير الألعاب المناسبة له يستمتع بطفولته وينمي الناحية العقلية، إلى غير ذلك مما يساعد الأطفال على اكتساب الخبرات المربية الجديدة.

وقد أشارت تجارب ـ بياجيه ـ[67] وبشكل واضح أن صغار الأطفال يشدون حبلاً لتحريك لعبة معلقة فوق أسرَّتهم. كما أن الطفل فيما بين الشهر الخامس والسابع يقوم بإزاحة الغطاء عن وجهه ليرى ما حوله، بينما يقوم بسلوك البحث عن شيء خلف ستارة فيما بين الشهر الثامن والعاشر، وفي الشهر الحادي عشر يقوم الطفل بوضع الأشياء في أماكن متعددة ليعود ويبحث عنها فيما بعد..

إن جذور سلوك الاكتشاف راسخة في الطفولة المبكرة للفرد، وتتزايد هذه النزعة للمعرفة عند الأطفال بشكل سريع للغاية في السنوات الرابعة والخامسة من العمر، ويتمثل ذلك في الأسئلة الكثيرة عن الأشياء؟ وكيف تتحرك؟

---

(66) BLAIR, G. M, R.S (JONES AND R. H. SIMPSON, EDUCATIONAL PSYCHOLOGY\1968 (PP51, 78-81).

(67) PLAGAT, J. AND B. INHEL DER, THE PSYCHOLOGY OF CHILD NEW YORK: BASIC, BOOKS 1969.

ولماذا؟ . . . وهذا كله في إطار محاولة الطفل تعرّف البيئة المحيطة به.

وخلاصة القول هذه أهم الحاجات التي يتطلبها نمو الأطفال، والتي لا بد من توفيرها لهم، حتى يستمر هذا النمو في الاتجاه السليم، وهكذا نجد أنها تمثل دوائر متصلة بعضها ببعض تتفاعل، وتتشابك على نحو مترابط لا انفصام فيه؛ لتساهم في تكوين الشخصية الإنسانية المتكاملة.

لذا يجب علينا آباء ومربين أن نتفهم وندرك الأساليب التي بواسطتها نمكّن أطفالنا من إشباع تلك الحاجات بطريقة تربوية صحيحة، ونستعين بها على تربيتهم تربية حسنة في الأسرة والمدرسة.



الدكتور خليفة محمّد التليسي



انتهى الأستاذ الدكتور خليفة محمد التليسي العمل في معجمه الضخم الموسوم بـ(النفيس... صفوة المتن اللغوي من تاج العروس، معجم العربية الأكبر) وهو إضافة ثمينة يضيفها هذا الأديب الباحث إلى رصيد أعماله ونقدمها لكم في هذا العرض الموجز.

ـ المحرر ـ

هذا العمل يصدق قارئه، منذ أن يضع بصره، على عنوان غلافه، فهو (النفيس... صفوة المتن اللغوي من تاج العروس، معجم العربية الأكبر) وقد كان تاج العروس، قاعدتي الأولى التي انطلق منها هذا العمل، مع رجوع إلى



المعاجم المبذولة التي اعتمد عليها التاج، والمعروف أن تاج العروس، هو أكبر معاجم اللغة العربية وأوسعها. وقد اعتمد هو الآخر في هذه الموسوعية على كلّ المعاجم التي سبقته. مع تعويل خَفي، بصفة خاصة، على (لسان العرب) ملفوف بالاستدراك وشرح القاموس، وهو أمر لا يمكن أن يخطئه الدارس المدقّق، العارف بتاريخ المعاجم، وتأثير السابق في اللاحق منها. ولكن التّاج تميّز عليها جميعها، بهذه الموسوعية التي تجاوز بها لسان العرب، وجمع بها خير ما في المعاجم. على أن المتن اللغوي في التاج، لا يكاد يزيد على غيره، مما تقدّمه من معاجم إلا ببعض الاستدراكات التي انصرف أغلبها إلى الكلمات المهملة، أو الكلمات المماتة، فلا يزيد إثباتها شيئاً إلى المتن سوى التوثيق لها، فأغلب الكلمات المغفلة هي الكلمات المماتة التي هجرتها الأمة وأماتها عدم الاستعمال.

والمستفيد من المعاجم العربية، والمتتبّع لتطوّرها يلمس الطابع الشخصي، المخلوع على كلّ عمل من هذه الأعمال، بحيث تلمس منهج صاحبها في تأليفها، وفي نظرته إلى اللغة، فـ(لسان العرب) يدل دلالة واضحة على منهج صاحبه في التعامل مع المتن اللغوي، وصِلاته بمختلف فروع المعرفة، وكذلك (تاج العروس) واضح في الدلالة على شخصية صاحبه ومنهجه

في التعامل مع المتن اللغوي. وبين هذه المناهج المتعدّدة استوقفتني ثلاثة مناهج عند استعراضي لتطور المنهجية المعجمية القديمة.

وأولها: منهج الجوهري في الصّحاح. وأتصوّر أن أستاذية الجوهري اللغوية، ومرجعيته الكبرى، تتمثّل في أنّه عمد إلى الرصيد اللغوي، فأهمل المهمل والممات، وأثبت الصّحاح الصّحاح أو هكذا كان اجتهاده. وقد سار كثيرون بعده على هذا النهجو وصارت كلمة (أهمله الجوهري) من الكلمات المرجعية في المعاجم التي جاءت بعده، وقد عدّدوا مزايا الصّحاح فقالوا إنها تبدو في التماسه الصحيح الذي لا خلاف فيه، وسهولة تناوله ومأخذه، والوصول إلى الكلمة المقصودة دون كبير عناء، واختصاره في الشرح والتفسير، وتركه الفضول الذي لا غِناء فيه وجمال أسلوبه في الشرح وذكره شواهد الشعر الرفيع وكلام العرب غير المصنوع، وتجاوزه ذكر من ينقل عنهم غالباً، رغبة في الإيجاز، وعنايته بمسائل النحو والصرف، وإشارته إلى الضعيف والمبتكر، والمتروك والرّديء، والمذموم من اللغات، وإلى العامي والمولّد والمعرّب والإتباع والازدواج والمشترك والفوائد والنوادر، والألفاظ التي لم تأت في الشعر الجاهلي وذكرها الإسلام، وإلى الأضداد. (مقدمة الصّحاح).

لقد أوردتُ هذه الفقرة بكاملها لأؤكد عناصر المنهج الذي اتبعه القدامى في تأليف المعاجم.

أما **المنهج الثاني**: فهو منهج الزمخشري، في أساس البلاغة. فعلى كثرة ما قرأت من دراسات حول أساس البلاغة، كعمل منفرد أو في إطار جميع أعمال الزمخشري المتميزة بالاستقلالية والفتوح الجديدة الرائدة، لم أر أحدهم أشار إلى هذا المنهج، كما استخلصته من تعاملي مع هذا العمل الجليل، ومؤداه أن أساس البلاغة هو معجم شخصي Personal، وأعني بالتحديد أن الزمخشري ألّفه لنفسه، حتّى إذا استوثق من فائدته، ألقاه للآخرين عملاً متميزاً بالفرادة والطابع الشخصي الذاتي. وريادة الزمخشري، لا تتمثّل في التزامه الترتيب الألفبائي، فقد أثبت الدّارسون، أن هناك من سبقه في التأسيس لهذا المنهج، ولكن ريادته في رأيي في هذا الطابع الشخصي الذي أضفاه على هذا القاموس،

حتى في شواهده التي عرفت في المعاجم تحت عنوان (سجعات الأساس) وكانت الشواهد نفسها من تأليفه. وهي لا تخلو من تكلّف وتصنّع. وقد اعتمد فيه من الألفاظ ما كان يراه أساسياً للبلاغة والإبلاغ. وهذا يظهر بشكل واضح في عدم تقصّيه للكلمات التي يعتبر معرفتها بديهية لديه، ولا يحتاج إلى أن يتعمّقها أو إلى ملاحظة تذكره بها.

وقد فطن الدّارسون إلى خصائص هذا العمل، ولكنّهم لم يفطنوا إلى هذه الذاتية التي تحكّمت في تأليفه، وجعلته معجماً للعبارة البليغة كما يتصوّرها الزمخشري، في ذلك الوقت، وليس معجماً للألفاظ، بدليل أن صاحبه لم يعن بإيراد جميع ألفاظ اللغة، كما أنّه لم يقف عند بعضها، وقوف المستوفي، وإنما اكتفى باللمسات العابرة كأنما يقيد بذلك شيئاً بديهياً لا يستوجب الاستيفاء والاستقصاء، واستقلّ الزمخشري وحده، حتى اليوم، بهذا المنهج.

وكان تطوّر المعجمية سيغني كثيراً لو استفاد الذين جاءوا بعده من درس هذا الرائد العظيم. وما تزال الحاجة قائمة ومطلوبة لمثل هذا المنهج الذي من شأنه أن يُنعِش اللغة، ويمدّها بنبض إبداعي متنوّع مختلف باختلاف العصور وحاجاتها المتطوّرة.

أمّا **المنهج الثالث** فهو منهج الرّاغب الأصبهاني في كتابه (المفردات). وقد كان صاحب التاج يُبدي إعجاباً كبيراً بهذا الكتاب، وأفاد من الكثير من تفسيراته لألفاظ القرآن الكريم. وكتاب الرّاغب هذا كتاب فريد شاع ذكره بين اللغويّين والمفسّرين المعنيين بغريب القرآن واستكناه أسرار اللفظة العربية، وبخاصة في عمقها الديني التصوّفي الأخلاقي. إنه من التراث الحيّ، والتراث الحيّ في تقديرنا هو الذي يحمل طابع المعاصرة لكل عصر. فهو ثمرة عقل متفتح يجد فيه كل عصر ما يريد الوصول إليه من أعماق ألفاظ القرآن. إنه معجم لألفاظ القرآن، لا همّ له إلا أن يستوفي ألفاظ القرآن، وما كانت القدرة على تذوّق ألفاظ القرآن بهذا المستوى لتواتيه لولا تكوينه الأدبي المتين، وقد حدّد هو منهجه في أن (نختصر ونكمل وأن نوضّح ونجمل ولا نستشهد على اللفظ المبتذل، ولا الدلالة على الحرف المستعمل، ولا نحشو كتابنا بالنحو والحديث

والأسانيد، فإنا إن فعلنا ذلك في نقل الحديث لاحتجنا إلى أن نأتي بتفسير السلف، رحمهم الله، بعينه، ولو أتينا بتلك الألفاظ، كان كتابنا كسائر الكتب)، وينبغي أن نقف عند الجملة الأخيرة لنكتشف أنه كان من تصميم الراغب التفرّد والتميّز حتى لا يكون كتابه كسائر الكتب. وهكذا كان كتاباً فريداً في منهجه.

هذه المناهج الثلاثة يُضاف إليها منهج الزبيدي فتكون أربعة، كانت أمامي وأنا أعد هذا النفيس، وأستخرج مادته من التاج، وبعضاً منها من اللسان، مع رجوع إلى الأصول فيما يحتاج إلى الرجوع إليها، حتى كان من ذلك كلّه هذا العمل الذي أرجو أن يكون قد جمع محاسن كل هذه المناهج النافعة.

بدأت هذا العمل، وفي النية تبويب التاج تبويباً حديثاً، وغايتي الأساسية هي تعميق الصّلة الشخصية بمادّته اللغوية، ولكن ما كدت أقطع شوطاً بسيطاً في هذا النهج، حتى أدركت أنه جهد لا طائل وراءه، وأن الأجدى والأفيد العمل على تخريج المادّة اللغوية، وفصلها عن المواد الموسوعية، وأغلبها في تراجم الأعلام أو التعريف بالمواقع والبلدان، واستخلاص المتن اللغوي من الزوائد والإضافات، وتقديم هذا المتن في ثوب جديد يعتمد التهذيب. ولقد كان التهذيب همّاً شاغلاً لكلّ من ألّف المعاجم، بل إن الأزهري سمى معجمه (التهذيب) والعنوان نفسه واضح في تحديد منهجه. وسمّى الجوهري معجمه (الصحاح) وهو أيضاً واضح في الدلالة على منهجه.

وقد التزمت أنا هذا المنهج، وأحسب أن النتائج التي انتهيت إليها من عملي هذا الكبير، لا تختلف في شيء عن النتائج التي انتهى إليها مؤلّفو المعاجم في مطلع النهضة الحديثة وما تلاها حتى يوم الناس هذا. فإن المتصفّح لهذه الأعمال يكتشف أنها قامت على التبويب والتهذيب والاختصار، ويمكن الرجوع بأصولها كلّها إلى هذه المعاجم القديمة مع محاولة من بعضهم لإبعاد اللغة عن الشواهد القرآنية وأحاديث الرسول الكريم وإقصائها عن كلّ ما يصلها بالكتاب الذي كان العامل الأعظم والأكبر في تحقيق معجزة بقائها واستمرارها. وما أباحه القدماء لأنفسهم في التصرّف بالتوسّع مارسناه نحن بالاختصار والاستخلاص والتخريج، مع التركيز والتكثيف. وقد عاب أصحاب المعاجم

ومنهم الزبيدي على القاموس اختصاره وتكثيفه (حيث أوجز لفظه وأشبع معناه وقصر عبارته وأطال مغزاه)، ووجدوا السبيل لأن يتّخذوا من ذلك قاعدة للتوسع بالإضافة والشرح، مع أننا نكتشف اليوم، أن صاحب القاموس، كان متقدماً على عصره، ومن جاء بعده، وأن المنهج الذي سلكه، إنما هو المنهج الذي تقوم عليه تآليف القواميس الحديثة، أي الإيجاز والتكثيف واللمحة والإشارة، ثم لا ننسى أن هذا القاموس ألّفه، بعد تأليفه لقاموسه الأكبر الذي لم يصل إلينا، فكأنّما أراد أن يخاطب بعمله المزدوج فئتين مختلفتين، ولعلّ هذا الاختصار هو الذي ضمن له الشيوع والذيوع (حيث قربت عليهم مآخذه فتداولوه وتناقلوه) كما يقول صاحب التاج.

وقد قامت عدة محاولات لتهذيب المعاجم ومنها (لسان العرب)، وربما كانت هذه المحاولة الأولى لتهذيب (تاج العروس) ليلائم الحاجات الحديثة، وليكون جسراً واصلاً بين المعاجم القديمة وما يُراد تأليفه من معاجم حديثة، تعتمد عليها. إن الغاية الكبرى التي حكمت هذا العمل هي تخريج المادة اللغوية وفصلها عن المادة الموسوعية، ووضع هذه المادة اللغوية صافية خالصة أمام الدارسين وإعادة ترتيب هذه المادة وفق الترتيب الألفبائي الذي من شأنه أن يسهل أمر الوصول إليها بأيسر الطرق، ويجنّب الناشئة ما عانيناه في مطالع شبابنا من عناء في الوصول إلى مكنونات هذه المعاجم، والاستفادة منها بسبب الترتيبات التي لم نتعوّدها إلا بعد مران طويل.

وبعد، فإنّ هذا العمل هو جسري الأكبر الذي أقمته مع معاجم اللغة العربية، وكثيراً ما أقول في الإلحاح على الأثر الشخصي، في الأعمال الكبيرة، إن المؤلّفين حيث يؤلّفون إنما يؤلّفون في الأصل لأنفسهم أولاً، تقييداً لعلم يريدون حفظه، أو تذكيراً لهم بما يخشون نسيانه، فإذا تيقّنوا من جدوى عملهم، ألقوه إلى الناس حتى يستفيدوا منه، ولذا يمكن القول بأنني صنعت هذا العمل لنفسي، ولمُتعتي الشخصية ولتعميق صِلتي بهذه اللغة العظيمة، ولو لم يكن من هذا العمل إلا أن يشهد لي بأنني قرأت تاج العروس من الغلاف إلى الغلاف، ورجعت إلى مصادره الكبرى ورحلت إليها رحيل أصحابها القدامى من

نَجع إلى نجع ومن رَبع إلى ربع، من أجل تقييد شاردة أو تسجيل فائدة، حتى استوى هذا العمل بهذا الشكل لكفَى بذلك فخراً واعتزازاً وشهادة لي على عمق الصّلة بهذا التراث العظيم سواء تمثّل في مجال اللغة أو الأدب أو في باب من أبواب المعرفة التي حَوتها الموسوعة اللغوية.

وحسبي شرفاً أن أصنّف ضمن أصحاب المختصرات وفيهم الرازي بمختار صحاحه، وابن منظور بمختصراته العديدة، والزبيدي الذي اختصر ولخّص ونقل حتى أقام عمله اللغوي هذا في أربعة عشر عاماً.

وإذا كان صاحب اللسان قد أفاد كثيراً من ابن الأثير فإن صاحب التاج كان يبدي إعجاباً كبيراً بالراغب الأصبهاني وكتابه (المفردات) فكثيراً ما يُورد له تفسيره لبعض الكلمات بتلك الشفافية الأدبية التصوّفية التي عرف بها الراغب، في كتابه هذا الفريد، واهتمامه بكتاب (المفردات) وإعجابه بمنهجه ونقله عنه والسير على دربِهِ يجعل من التاج مرجعاً هاماً في تفسير ألفاظ القرآن والمصطلح الإسلامي، وأشعُر أنّني قد حافظت على ذلك محافظة صارمة تمكّن الراغبين في فهم المصطلح الإسلامي، من الرجوع إليه بسهولة ويسر، حتى لتكَاد موادّه الداخلة في هذا السياق تصبح تفسيراً لغوياً للقرآن الكريم.

وقد تقيّدت بالأصل فلم أزد عليه شيئاً من المصطلحات الحديثة والكلمات المستجدّة. فلِمن أرادها أن يلتمسها في المعاجم الحديثة وإنّما غايتي أن أجعل المادة اللغوية في هذا القاموس قريبة المَنال، وربّما كان إخراج هذا العمل بهذه الطريقة يبيّن ما أفاد منه المحدثون في تأليف معاجمهم، إذ يُلقي تاج العروس بظلّه على كثير من هذه المعاجم.

ولم أهمل منه إلا ما أهملته الجماعة، وهو المستدرك عليه في التاج، وأغلبه من الكلمات المماتة، وليس هناك من فائدة في هذا الاستدراك سوى التوثيق للكلمات المهجورة أو المماتة. ثم إن الاستدراك يكون عن غفلة من المُسْتَدْرَكِ عليه. وهؤلاء لم يهملوا ما أهملوا عن غفلة، ولكن عن أستاذية خولتهم سلطة التصرف التي يبدو معها الاستدراك نوعاً من المماحكة، والظهور بأستاذية اللاحق على أستاذية السّابق. وفي هذه المعاجم وغيرها من كتب التراث

معرض حافل لهذه النزعات البشرية. فمن كانت له رغبة في هذه المستدركات فليرجع إليها في أصلها القائم الذي لا يلغيه التلخيص أو الاختصار، كما لم تلغ مختارات الصّحاح ومختصراته مرجعية الصّحاح الأصلي. إن التجريد والاختيار والاختصار والتوسيع فنون مارستها المعاجم العربية في مسيرة تطوّرها وتطوّر مناهجها. وقد اعتمد اللاحق على السابق كثيراً حتى غَدَت معها بعض الأعمال، وكأنّها تكرارٌ لما تقدّمها، ولكن الاختيار والاختصار والتجريد من شأنه أن يخلق بالضرورة عملاً مستقلاً عن الأصل بكيانه وخصائصه، كما يستقلّ الابن عن الوالد بمزاياه وخصائصه، وهنا يدخل الطابع الذاتي ليخْلَع خصائصه ويترك بصماته، فمختار (الصّحاح) هو عمل يعتمد الصّحاح، ولكنّه عمل مستقلّ بغاياته ومنهجه، فغاية الصّحاح الاستيفاء وغاية المختار الانتقاء.

إن حفظ اللغة وصونها ودفع الأخطار عنها، هي العوامل التي تحكّمت في تأليف المعاجم، وقد جعل صاحب اللسان، من الأسباب التي حرّكته إلى تأليف معجمه، جهل الناس باللغة العربية وافتخارهم بمعرفة اللغات الأجنبية، ويبدو وبشكل حادّ، أن هذه الأسباب ما تزال قائمة، بل إن الأخطار التي قد تهدّد اللغة العربية قد تزايدت وتعاظمت، لا في الافتخار بمعرفة اللغات الأجنبية، بل في تكريس الدّعوة إلى العامية، وهو ما تشهد به، قنواتهم الفضائية التي أصبحت تشكّل أقوى خطر على اللغة العربية.

وأعترفُ بأنّه على ما في هذا العمل من مشقّة، فقد حقّق لي متعة شخصية، هوّنت عليّ ما لقيت من تعب، في الدخول في مجاهل أدغاله وغاباته، خاصة وقد حاولت أن أعود بخير ما في الغابة المتشابكة من غلال وفواكه وزهور كوّنت هذا البستان الذي اسمه النفيس.

والله نسأل، أن يكون الجزاء المعنوي عنه كفاء الجهد الفردي المبذول في جميع مراحل إنجازه اختياراً واختصاراً وتبييضاً وطبعاً ومراجعة وتصحيحاً حتى استوى على هذا الشّكل، بلا عوْن من أحد، ولا دعم من أية جهة. لا أقولُ ذلك على سبيل الفخر والمباهاة، ولكنّني أقول ذلك تأكيداً لمسؤوليتي الفردية في كل هذه المراحل والخطوات. وقد حاولت الكمال ما استطعت إليه سبيلاً.

هذا عمل ليس من أعمال الكسب، ولكنه من أعمال المجد، مجد اللغة العربية وواجب خدمتها جيلاً بعد جيل، وقليل هم الذين يُقبِلون على أعمال المجد في عصرنا هذا الذي تغلّبت فيه قيمة النفع المادي السريع على كلّ قيمة. ولم تبق إلا فئة قليلة من العبّاد والزهّاد التي تهب العمل كلّه من أجل غاية سامية، تفوق كلّ عائد مادي. وإلاّ فما هو العائد الماديّ الذي يكافىء هذا الجهد الذي لو قامت به مؤسسة رسمية في أي جزء من الوطن العربي لأنفقت على تنفيذه مئات الآلاف من الدنانير وأسّست له العديد من اللجان، وهي تتلقّاه الآن هبة تشرّفها، وترفع قدرَها من مواطن لم يطالبها بشيء سوى أن تتبنّاه في مراحله الأخيرة وأن تستقبله بما يليق به من الحفاوة والإكرام. لما يمثله من إسهام ليبي في خدمة اللغة العربية صانعة القومية العربية وحافظة وحدتها، وهي فوق هذا وذاك لغة القرآن الكريم.

وقل رب زدني علماً.

العرب
بين الجاهلية والإسلام

الدكتور خالد ناجي السامرائي



كثر الحديث عن فترة الجاهلية، وأسهب العلماء والرواة في التطرق لها، ووصف طبيعتها، وإن كان هذا الإسهاب سطحياً دون الولوج إلى مسارب دقائق حياة الجاهليين وفهم مغزاها ودلالاتها.

إذ وجد العلماء والرواة المسلمون أنفسهم على طرفي نقيض مع كل ما جاء به الجاهليون ومارسوه واعتنقوه، وفي خضم حماستهم للإسلام العظيم وبيان مكامن هذه العظمة، راحوا يسفّهون الحياة الجاهلية وينقصون من عقلية العربي الجاهلي، وينعتونه بمختلف النعوت التي تدور في فلك الجهل والسَّفه والانحلال.

وإذ لا يمكن لأي باحث منصف أن ينكر عظمة الإسلام والرسالة المحمدية التي كان لها الفضل الأول في إخراج الناس من الظلمات إلى النور، لا يمكن أن ننكر ونتقاطع بشكل مطلق مع جزئيات الحياة الجاهلية، ويمكن الاستدلال على صحة ما نذهب إليه في هذا السياق من خلال إقرار الرسول العظيم محمد ﷺ للكثير من العادات والقيم الجاهلية، فحب الضيف وإكرامه والذود عن الحمىٰ، والشرف، والنخوة، والنجدة، والصدق والأمانة وإغاثة الملهوف، والترفع عن الغدر والخيانة، وغير ذلك كثير، كانت مفردات تشكل جانباً مهماً من حياة الجاهليين التي أكد عليها الرسول العظيم وحث الناس علىٰ اعتناقها والعمل بها.

وذهب العلماء العرب وغير العرب في تسفيه الحياة الجاهلية مذهبين، أولهما: الفريق الذي وقع تحت وطأة الحماسة والعاطفة المتطرفة للإسلام، فحاول بيان الفرق الشاسع بين ما جاء به الإسلام وما كان الناس عليه في الجاهلية، ولعبت الغفلة وحسن النية دورهما في إعطاء الشعوبيين وأعداء العروبة مادة دسمة وغنية ليستخدموها في ذكر مثالب العروبة وتعدادها، وتجريد العرب من مزاياهم الحضارية، بدعوى أن الحضارة العربية حديثة العهد ولا يتعدىٰ عمرها الإسلام، دون الاعتراف بحقيقة أن العرب كانوا ورثة الحضارات العظيمة التي أنشأها أسلافهم الساميون على الأراضي العربية.

بينما كان الفريق الثاني من العلماء والرّواة وذوو الأصول غير العربية بخاصة، يفهم جيداً أن تجريد العرب الجاهليين من كل المزايا الحضارية هو الطريق الأمثل، ونقطة الشروع التي استند إليها الشعوبيون واستخدموها في تدعيم دعواهم، والبرهنة على صحة ما يذهبون إليه في ذم العرب، ومن ثم أصبح الطريق أمامهم سالكاً في محاولتهم تقويض الإسلام وتهديمه من الداخل.

إن الحياة العربية الجاهلية غنية بالكثير مما يمكن التطرق إليه للبرهنة على صحة دعوانا، فالعربي الجاهلي، وإن كان مشركاً بالله فإنه كان يتمتع بمزايا وخصال كريمة كثيرة. فمنهم الفارس المغوار وحامي الجار والذائد عن القيم الشريفة العزيزة، فضلاً عن المقتربات العقيدية والشعائرية الكثيرة مع الإسلام.

ويمكننا في هذا السياق أن نستدل على خطل الكثير من الأحكام والروايات التي ساقها الإخباريون عن تلك الفترة ببيان طبيعة تلك المقتربات ومغزاها.

لعل الإشراك بالله كان حجر الزاوية في وسم العرب قبل الإسلام بالجهل والضلالة، والسبب الرئيسي في إطلاق مصطلح الجاهلية على تلك الفترة من تاريخهم.

ومع إقرارنا بوجاهة الأسباب التي وقفت وراء هذا المصطلح، إلا أن ذلك لا يعني أن عبادة الأصنام لم يكن لها أسبابها ودلالاتها، فقد كانت وراءها فلسفة خاصة تضرب في أعماق التاريخ.

إن إحدىٰ جوانب عظمة الإسلام تكمن في أنه أعطىٰ الحلول والأجوبة الناجعة على كل ما دار من تساؤلات، وحدد بشدة الطرق التعبدية الحقيقية بعد أن رفع عن أعين العرب غشاوة الشرك، وأحيا ديانة أبيهم إبراهيم ـ عليه السلام ـ هذا يعني أن طقوس الجاهليين وشعائرهم كانت محاولة للإجابة عن تلك التساؤلات، واجتهاداً يعبّر عن الرغبة في الوصول إلى نمطٍ من الوشائج الجمعية بين الإنسان وربّه من جهة، وبينه وبين الطبيعة من جهة ثانية.

إن من المسلّمات في علم الإنسان أن كثيراً من العادات والمعتقدات التي تسود بين الناس وتتخذ شكل تقاليد اجتماعية راسخة هي من مخلفات ديانات بدائية، ووثنية متقدمة، وأساطير وشعائر وطقوس متوارثة، وأنها تطورت عبر الأجيال وتأثرت حتى بالديانات السماوية، وأنها تطبع سلوك كثير من الناس وتنعكس في نتاجهم الثقافي والفني والأدبي، موحدين وغير موحدين.

«وتشخص الدراسات الاجتماعية والإنتروبولوجية ظواهر من هذه العادات والمعتقدات ضمن مسميات شتى منها: «الشمانية» فقد أخذت من كلمة «شمن» Sahman ومعناها كاهن أو طبيب «شمان» أو من كلمة Shemen التي معناها صنم أو معبد أو من أصل آخر. ويراد بها ديانة تعتقد بالشرك؛ أي بتعدد الآلهة أو بعبادة الأرواح، مع عبادة الطبيعة لاعتقادها بوجود أرواح كامنة فيها، ويعتقد في

هذا الدين أيضاً بوجود إلٰه أعلىٰ هو فوق جميع هذه الأرواح والقوىٰ المؤلهة وبتأثير السحر»[1].

وقد حدد علماء تاريخ الأديان ديانات أخرىٰ تعبد الأشياء المادية الجامدة التي لا حياة فيها وتقدسها، لاعتقاد أصحابها بوجود قوة سحرية غير منظورة فيها تلازمها ملازمة مؤقتة، أو دائمة، وأتباع هذه الديانات لا يعتقدون بقدرة هذه المظاهر الجامدة على التأثير، بل يعتقدون أن أرواحاً تسكنها هي المسؤولة عن تسيير الطبيعة، والمظاهر الجامدة علىٰ هذا لا تحظىٰ بقدسية لذاتها بقدر ما تمثل لأتباع هذه الديانات منازل للأرواح المقدسة.

ويبدو أن بعضاً من ديانات الجاهليين لم يبتعد كثيراً عن فكرة حلول روح الإلٰه في الحجر أو في رموز الطبيعة الجامدة، وكانت عبادتهم للأصنام في حقيقتها عبادة للروح التي تسكنها والتي تقربهم إلى الإله زلفىٰ، يقول الله تعالى في محكم كتابه: ﴿أَلَا لِلَّهِ ٱلدِّينُ ٱلْخَالِصُ ۚ وَٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ إِنَّ ٱللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِى مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى مَنْ هُوَ كَـٰذِبٌ كَفَّارٌ﴾[2].

«ويتبين من هذه الآية ومن آيات أخرى أن فريقاً من العرب كانوا يعتقدون بوجود الله، وأنه هو الذي خلق الخلق، وأن له السيطرة على تصرفات عباده وحركاتهم ولكنهم عبدوا الأصنام وغيرها، واتخذوا الأولياء والشفعاء لتقربهم إلى الله زلفىٰ»[3]. إن فكرة التقرب إلى الله من خلال مخلوقاته هي فكرة تضرب عميقاً في جذور التاريخ فلا غرابة أن يعتقدها العربي الجاهلي فيتقرب إلى الله (عزَّ وجلَّ) من خلال الأحجار والنجوم والشمس والقمر والأشجار وغيرها من رموز الطبيعة، ولذا كانت الرموز الطبيعية تكتسب دائماً أهمية استثنائية في المعتقد الجاهلي، وحتى الأصنام التي ينحتها الإنسان ويعبدها لا تعبد لكونها

---

(1) المفصل في تاريخ العرب/ د. جواد علي/ جـ6: ص45.
(2) سورة الزمر، الآيتان: 3 ـ 4.
(3) المفصل في تاريخ العرب/ جـ6، ص44.

من نحته وابتكاره، بل لأنها متشكلة من الأحجار، وهنا يكمن سر قدسيتها آنذاك.

وفكرة التقرب إلى الله من خلال مخلوقاته لم تقتصر على الرموز الطبيعية بل تجاوزتها إلى المخلوقات الحية. أما ما تناقله الإخباريون عن أناس كانوا يعبدون آلهة يصنعونها من التمر أو سواه ثم يأكلونها حينما يجوعون فمستبعد(4).

إذ إنّ دراسة طبيعة معتقد الجاهليين الديني ومكامن أسراره وفلسفته، وبخاصة من خلال النص القرآني الكريم يدفع إلى الشك في صحة هذه الأخبار، فليس من المعقول أن يعبد العربي إلهاً مصنوعاً من التمر ثم يأكله، فهذا المنحىٰ مخالف تماماً لفكرة عبادة الأصنام التي تتشكل من الأحجار التي يعتقدون بحلول الروح فيها، فالتمر على هذا لا يصلح مادة لصنع الأصنام؛ لأنه لا يمتلك من السمات ما يؤهله لحمل روح الإلٰه، ثم إن أكل هذا الإلٰه يحيله إلى ما يأنف الجاهلي من الاقتراب منه.

وهناك الكثير من الإشارات التي تفيد أن أقواماً سامية قطنت المنطقة العربية وما حولها، كانوا يحرقون آلهتهم أو ملوكهم الذين عبدوهم، وقد حدت هذه الطقوس ببعض الباحثين «إلى الظن بأن هذه العادة كانت مبنية على فكرة قوىٰ النار التطهيرية، فهي إذ تأتي على العناصر التي لا بد أن تفسد وتفنىٰ في الإنسان تجعله أهلاً للاتحاد بما هو إلٰهي ولا يقبل الفناء، والأناس الذين كانوا يصنعون آلهتهم من شبه أنفسهم، ويتصورون أن الآلهة معرضة لما هم معرضون له من انحلال وموت، ومن الطبيعي أن يظنوا أن النار ستغدق على الآلٰهة ما تغدق على البشر حسب اعتقادهم، فيحسبون أنهاتطهرهم من رجس الفساد والانحلال، تغربل الفاني من الخالد في تكوينهم وتضفي عليهم شباباً أزلياً»(5).

فهم لا يبغون من حرق آلٰهتهم وملوكهم الذين عبدوهم قتل الإلٰه والتخلص منه، إنما يعتقدون جازمين أنهم بحرقه يبقونه حياً إلى الأبد، بعيداً عن

(4) ينظر شعر ذي الرمة ـ دراسة فنية/ د. خالد ناجي السامرائي/ 39 ـ 37.

(5) أدونيس/ فريزر/ ص130.

يد الانحلال والفناء، فكومة الرماد المتخلفة ما هي إلا جلده الذي نفاه عنه، أما هو فبعيد في عوالمه الأثيرية في السماء، فوق الأشجار، يطير مع الريح، ينزل مع المطر، ينبت مع الحشائش والورود.

فهل كان العربي الجاهلي بعيداً عن روحية هذه العادة المقدسة وإن لم يلجأ إليها؟!

نقول: إنه ليس من المنطق بمكان أن يحيل العربي الجاهلي إلٰهه إلى محض فضلات، بينما دأب أسلافه الساميون على البحث عن عوالم أثيرية لأرواح آلهتهم تبعدها عن نجاسة الأرض وما يعلق بأجسادها من شوائب.

وقد أولت الديانات السامية بعامة والعربية منها بخاصة أهمية استثنائية للروح، فكان الأحياء يحملون من القدسية ما يحمله الأموات، فقد كان «ملوك بابل الأوائل يعبدون بصفتهم آلهة ما داموا أحياء»[6]. وإن هذه الصفة تنتفي عنهم بمجرد موتهم، وتنتقل بطريقة ما يعتقدونها إلى من يخلفهم، وفكرة التقرب إلى الله من خلال البشر، واعتقاد بعض الناس بها مصورة في بعض مواضع القرآن مثلما ورد في سورة يوسف حين أراد أخوة يوسف التوبة والرجوع إلى الله، فإنهم لجأوا إلى أبيهم ليدعو لهم الله ليغفر لهم ﴿قَالُوا۟ يَـٰٓأَبَانَا ٱسْتَغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَآ إِنَّا كُنَّا خَـٰطِـِٔينَ ۝٩٧ قَالَ سَوْفَ أَسْتَغْفِرُ لَكُمْ رَبِّىٓ ۖ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ﴾[7].

فإخوة يوسف الذين ثقلت عليهم السيئات لإلقائهم أخاهم في الجب، رأوا أن دعاءهم قد لا يجاب لمعصيتهم ربهم، فلم يجدوا أفضل من أبيهم نبي الله يعقوب عليه السلام ليفعل ذلك، لأنهم اعتقدوا أنه نبي مقرب ودعاؤه يلقى استجابة أفضل من الله تعالى، وبخاصة لكونه من تحمل تبعة آثامهم، وورد عن أنسٍ رضي الله عنه إنه قال: (قحط الناسُ، فاستسقى عمر بالعباس وقال: اللَّهم إنّا كنا إذا قحطنا نتوسّل إليك بنبيك فتسقينا، وإنّا نتوسّل إليك بعم نبينا فاسقِنا، قال: فسقُوا)[8].

---

(6) نفسه/ ص130.

(7) سورة يوسف، الآيتان: 97 ـ 98.

(8) تاريخ الإسلام/ الذهبي/ الخلفاء الراشدون ص377.

هذا الأمر يدلل علىٰ أن المسلمين الأوائل أقروا مثل هذه العادات بعد أن شذبوها ورفعوا عنها ما يعتريها من شوائب الوثنية والشرك، وأعطوها مسحة الإيمان والتوحيد.

واتخاذ المشركين الأنداد لله، والوسائل للوصول إليه ومناجاته لا ينفي إيمانهم بوجود إلٰه خالق أعظم، هذا الإيمان تؤكده أدلة نقلية كثيرة، وإلا فما معنى أن يؤمن العرب بأن الكعبة بيت الله؟ وما معنىٰ أن يقدسوها كل هذا التقديس ويجتنبوا صيد طيرها وسفك الدم في حرمها؟

إنهم كانوا يتشبثون ببقايا ديانة أبيهم إبراهيم عليه السلام وإن أدخلوا عليها الكثير من المعتقدات والشعائر التي لا تمت لها بصلة، فلولا إيمانهم بالخالق الأعظم لما رَكَن عبد المطلب بن هاشم إلى الله سبحانه، ولما أوكل إليه حماية بيته يوم انبرىٰ أبرهة الأشرم مصطحباً فيله لهدم البيت العتيق، حينها اكتفى عبد المطلب بالسعي لاسترداد عدد من الإبل كان جيش أبرهة قد صادرها، وقال قولته الشهيرة حين عوتب بأنه يهتم بأمر الإبل في الوقت الذي يتهدد الكعبة خطر داهم: «أنا ربّ الإبل وللبيت رب يحميه» فهل كان عبد المطلب ينتظر حماية البيت والذود عنه ضد جيش الأحباش اللجب من بضعة أحجار منحوته أو أنه كان يعلم علم اليقين أن للبيت رباً لا ينام؟ رَبّاً يسمع ويبصر ما يُراد ببيته وحَرَمه وحرمته، فكان نصر الله لبيته آية خلّدها القرآن، تمثلت بطير أبابيل ترمي الجيش الآثم بحجارة من سجيل فجعلته كالعصف المأكول.

ولم يغفل الشعراء الجاهليون الإشارة إلى الله (جل شأنه) والتنويه بصفاته القدسية، الأمر الذي يشير بصراحة إلى إيمان عميق برب الأرباب، وتسليم لا يشوبه الشك بقدرته غير المتناهية علىٰ الفعل. يقول طرفة بن العبد مُشيراً إلى الله العلي القدير الذي لا حكم سوىٰ حكمه:

وتقول عاذلتي وليس لها ... بغدٍ ولا ما بعده علمُ
إن الثراءَ هو الخلودُ وإنّ ... المرءَ يُكربُ يومَهُ العُدمُ
ولئن بنَيت ليَ المشقرَ في ... هُضبٍ تُقصّرُ دونه العُصمُ

لـتُـنـقـبَـنْ عـنـيّ الـمـنـيـة إنّ   الله لـيـس كـحـكـمـه حُـكـمُ[9]

وحُكم الله الذي لا يقف أمامه شيء ولا يحول دونه حائل يبتدئ من خلال عطائه ومنحه الأرزاق. فهو المُعطي وهو المجزي. فلم يصلنا ما يشير إلى أن الجاهليين كانوا يسبغون هذه الصفات على غير الله، فلا العزى ولا اللات ولا هبُل ولا مناة ولا غيرها من الأصنام كانت توسم بهذه الصفات. وهذا يدل على وعي عالٍ بالفرق بين مَن يُعطي ويمنع ويُحيي ويُميت، وبين الأصنام التي كان الجاهليون يتوهمون أنّها تتوسط بين المرء وبين الإله الأكبر لعدم الأهلية للصلة المباشرة معه ـ على حسب اعتقادهم.

يقول النابغة الذبياني عن عطاء الله (جل جلاله):

لهم شيمةٌ، لم يُعطِها اللّهُ غيرَهُم   من الجودِ، والأحلام غيرُ عوازبِ[10]

ويقول أيضاً في معرض مديحه للنعمان بن المنذر ملك الحيرة مُشيراً إلى أن الله هو الملاذ الأخير للإنسان وليس ثمة ملاذ آخر بعده:

حلفتُ، فلم أترك لنفسكَ ريبةً   وليس وراءَ اللَّهِ للمرءِ مذهبُ[11]

ثم يضيف مُشيراً إلى أن الله قد أعطى النعمان، وليس إله غيره يعطي:

ألـم تـرَ أن الله أعـطـاكَ سـورةً   ترى كل مَلكٍ دونَها يتذبذب[12]

وحاتم الطائي كان يؤمن هو أيضاً بأن الأرزاق من الله، ويبدو أن هذه الفكرة كانت متداولة بين العرب بتأثير من بَقَايَا الحنيفية، يقول:

فلا تـلـتـمـس رزقـاً بعيشٍ مقتـر   لـكـل غـدٍ رزق يـعـودُ جـديـدُ
ألـم تـرَ أن الـرزق غـادٍ ورائـح   وأن الذي أعطاك سوف يعيدُ[13]

---

(9) ديوان طرفة بن العبد/ ص83.
(10) ديوان النابغة الذبياني/ ص12.
(11) نفسه/ ص17.
(12) نفسه/ ص18.
(13) ديوان حاتم الطائي/ صنعة يحيى بن مدرك الطائي/ ص250.

وفي القرآن الكريم مواضع كثيرة أشار الله فيها إلى أن فئة من الكفار كانوا يؤمنون بالله وقدرته وسطوته وأنه خالق كل شيء، يقول عز من قائل: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ فَأَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ﴾[14]. وفي آية أخرى سؤال آخر موجه للمشركين ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّن نَّزَّلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ مِنۢ بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ قُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾[15].

ومثلما كان الإيمان بالله موجوداً ـ وإن شابه الشرك وثلمه وقوّض معانيه الركون إلى أحجارٍ اتخذها أصحابها واسطة بينهم وبين الله ـ فإن الإيمان بعالم ما بعد الموت كان موجوداً أيضاً، ولكن بحدود ضيقة، فقد أشار الشعراء الجاهليون في مواضع من أشعارهم إلى فكره الإيمان بيوم الحساب، وعالم ثانٍ يحيا فيه الإنسان ويُنشر فيه الناس بعد موتهم، ويسألون عمّا اقترفت أيديهم وما جنت أنفسهم، يقول طرفة بن العبد في إشارة واضحة إلى إيمانه بأن الإنسان مسؤولٌ عن أعماله مُحاسبٌ على سيئاته:

فكيف يُرجيّ المرءُ دَهراً مُخلَّداً　　　وأعمالُه عمّا قليلٍ تُحاسبُه[16]

ومثلما آمن طرفة بالحساب واليوم الآخر آمن حاتم الطائي بأن الله قادرٌ على أن يُحيي العظام وهي رميم وينشر الموتىٰ للحساب يقول:

أما والذي لا يَعلمُ الغيبَ غيرُهُ　　　ويُحيي العظامَ البيضَ وهي رميمُ
لقد كنت أطوي البطنَ، والزادُ يشتهى　　　مخافة يَوماً أن يُقال لئيمُ[17]

ويقول زهير بن أبي سُلمىٰ في السياق ذاته:

فلا تكتمُنَّ الله ما في صدوركم　　　ليخفىٰ ومهما يُكْتَم الله يعلم
يؤخر فيودع في كتابٍ فيدخر　　　ليوم الحسابِ أو يعجَّلْ فينقم

وكان للجاهليين بعض المعتقدات التي تدل علىٰ إيمان باليوم الآخر. ومن

(14) سورة العنكبوت، الآية: 61.
(15) سورة العنكبوت، الآية: 63.
(16) ديوان طرفة/ ص13.
(17) ديوان ابن حاتم الطائي/ دار ومكتبة الهلال/ ص76.

ذلك ما يفعلونه حين يموت الرجل منهم حيث يعمدون إلى راحلته التي ركبها، فيوقفونها على قبره معكوسة رأسها إلى يدها، ملفوفة الرأس في وليتها، فلا تعلف ولا تسقىٰ حتى تموت، ليركبها إذا خرج من قبره. وكانوا يقولون إن لم يفعل هذا، حشر يوم القيامة على رجله. وكانت تلك الناقة التي يفعل بها هذا تسمى «البلية»، وقال أبو زبيد الطائي، وذكر نسوة مسلبّات في مأتم فشبههن بالبلايا:

كـالـبـلايـا رؤوسـهـا فـي الـولايـا　　مـا نـحـات الـسَّـمـوم حرَّ الـخـدود

وقا ل عمرو بن زيد الكلبي يوصي ابنه:

أبُـنـيَّ زوِّدنـي إذا فـارقـتـنـي　　فـي الـقـبـرِ، راحـلـة بـرحـلٍ قـاتـرِ

لـلـبـعـثِ أركـبـهـا إذا قـيـل اظـعـنـوا　　مـسـتـوسـقـيـن مـعـاً لـحـشـر الـحـاشـرِ

مـن لا يـوافـيـه عـلـى عـيـرانـةٍ　　والـخـلـق بـيـن مـدفَّـع أو عـاثِـرِ[18]

وكانوا يسمّون الطريق الذي يقطعونه وصولاً إلى المستقر الأخروي «الهار» ويعتقدون أنه وادٍ سحيق طويل يزدحم فيه الناس ويتدافعون. يقول جُريبة بن أشيم الفقعسي يوصي ابنه أيضاً ليعدّ له بليّة صالحة تُعينه على عبور الهار:

يـا سـعـد إمـا أهـلـكـنَّ فـإنـنـي　　أوصيك، إن أخا الوصاة الأقربُ

لا تـتـركـنَّ أبـاك يـعـثـر راجـلاً　　في الحشرِ يصرع لليدين وينكبُ

واحـمـل أبـاك عـلـى بـعـيـرٍ صـالـحٍ　　وتـق الـخـطـيـئـة إن ذلـك أصـوبُ

ولـقـلَّ لـي مـمـا جـمـعـت مـطـيـة　　في الهارِ أركبها إذا قيل اركبوا[19]

ولهذه الأسطورة الدالة على الإيمان باليوم الآخر وبحياة ثانية نظائر في ميثولوجيا العراقيين القدامىٰ ومن بعدهم المصريون والإغريق، إذ تُستَبدل الميثولوجيا الإغريقية واسطة العبور إلى العالم الآخر ـ وهي الناقة في الحالة العربية ـ بقطعة نقود توضع تحت لسان الميت وتدفن معه. يعتقد الإغريق أنها ستعين الميت علىٰ رشوة ملك النهر في العالم السفلي؛ لكي ينقله بزورقه إلى

(18) المحبّر/ محمد بن حبيب/ ص323 ـ 324.

(19) نفسه/ ص323 ـ 324.

الضفة الأخرى حيث المستقر الأخير، أما الفراعنة فأمرهم أشهر من أن يغيب عن أحد، إذ تمثل الأهرامات بما تضمه من مومياء الفرعون وحوائجه وكنوزه وخدمه خير معبّر عن الإيمان بعالم ثانٍ ينشر فيه الملك فيجد كل ما يحتاج إليه.

ومع وجود دلائل على تأثر العرب الجاهليين بالأقوام المجاورة لهم، وبخاصة الساميين، إلا أننا لا نملك جواباً قاطعاً عن الكيفية التي تصوَّر فيها (أولئك الجاهليون حدوث البعث والحشر، هل هو قصاص وثواب، وعقاب وحساب، وجنة ونار. أو هو بعث وحشر لا غير، فأهل الأخبار لم يأتوا عنه بجوابٍ، ولم يذكروا رأي تلك الفئة المقرة بالبعث والحشر في ذلك. ولهذا فليس في استطاعتنا إعطاء صورة واضحة عن الحشر وعمّا يحدث بعده من تطورات وأمور)[20] على حسب معتقد الجاهليين.

وعلى الرغم من هذه الإشارات الدالة على إيمان فئة من الجاهليين باليوم الآخر إلا أن ما ورد في القرآن الكريم يشير بوضوح إلى أن الأكثرية الغالبة من أهل الجاهلية لم يكونوا يؤمنون إلا بالحياة الدنيا، ومن هؤلاء مشركو قريش الذين جادلوا الرسول ﷺ في اليوم الآخر، واستهزؤوا به حين أعلمهم أنهم مبعوثون ليوم لا ريب فيه يحاسبون على أعمالهم. يقول الله سبحانه وتعالى حكاية عن المشركين: ﴿وَقَالُوٓاْ إِنْ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ﴾[21].

بل إن الإيمان باليوم الآخر جُوبِهَ بأشد أنواع الجحود والمعارضة، وكان علامة مميزة للأمم الكافرة. فكم من أمةٍ سلفت جاءها رسول من رسُل الله يدعوهم إلى الوحدانية، وإلى الإيمان بعالم الغيب، والتسليم باليوم الآخر كفرت وأصمت آذانها عن سماع الحق. يذكر الله سبحانه وتعالى في محكم كتابه حكاية أمة من تلك الأمم ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَا مِنۢ بَعْدِهِمْ قَرْنًا ءَاخَرِينَ ﴿31﴾ فَأَرْسَلْنَا فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ أَنِ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥٓ ۖ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴿32﴾ وَقَالَ ٱلْمَلَأُ مِن قَوْمِهِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَكَذَّبُواْ بِلِقَآءِ ٱلْءَاخِرَةِ وَأَتْرَفْنَٰهُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا مَا هَٰذَآ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يَأْكُلُ مِمَّا تَأْكُلُونَ مِنْهُ وَيَشْرَبُ مِمَّا

(20) المفصل/ جـ6: ص131.

(21) سورة الأنعام، الآية: 30.

تَشْرَبُونَ ﴿33﴾ وَلَئِنْ أَطَعْتُم بَشَرًا مِّثْلَكُمْ إِنَّكُمْ إِذًا لَّخَاسِرُونَ ﴿34﴾ أَيَعِدُكُمْ أَنَّكُمْ إِذَا مِتُّمْ وَكُنتُمْ تُرَابًا وَعِظَامًا أَنَّكُم مُّخْرَجُونَ ﴿35﴾ ۞ هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ لِمَا تُوعَدُونَ ﴿36﴾ إِنْ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ ﴿37﴾ إِنْ هُوَ إِلَّا رَجُلٌ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا وَمَا نَحْنُ لَهُ بِمُؤْمِنِينَ ﴿38﴾ ﴾[22].

أما الإيمان بعالم الجن في الجاهلية فهو إيمان لا لبس فيه، فالأمثلة على ذلك لا تحصىٰ ولا تعد، بل إن الأمر وصل بالعرب ـ بحسب بعض هذه الأخبار ـ إلى الاعتقاد بأن الجن تقول الشعر، وتتقاتل فيما بينها وتقتل الرجال، مثلما قتلت سعد بن عبادة، وسمع الناس هاتفاً يقول:

قد قتلنا سيد الخزرج سعد بن عبادة
ورميناه بسهمين فلم نخطِ فؤاده

ورأت العرب أن البيت المشهور:

وقبر حربٍ في مكان قفر وليس قرب قبر حرب قبرُ

قد قالته الجن بالنظر لقرب مخارج حروفه وعدم القدرة على النطق به ثلاثاً، ووضعت له خرافة زعمت فيها أن هذا البيت مما قالته الجن بعد قتلها لحرب بن أمية.

ومما نسجوه أيضاً قولهم أن الجن قتلت مِرداس بن أبي عامر السُلمي، واستهوت طالب بن أبي طالب وغيبته بعد خروجه مع قريش لقتال المسلمين في معركة بدر، وزعموا أيضاً أن الجنيات قد يتزوجن من أنسيين وما شابه ذلك من أخبار يعد معظمها من نسج الخيالات الساذجة ومن صنع المخيلة الشعبية الخصبة.

المهم في هذا كله الخلوص إلى نتيجة مفادها: أن من يؤمن بوجوه الجن لا بد أن يكون عقله ومخيلته ووعيه على استعداد للإيمان بغيبيات أخرى.

أما أخبار الأمم السالفة فليس من الصواب الاعتقاد بأن العرب لم يكونوا على دراية بجوانب منها، بل إنهم بشكل أو بآخر كانوا يعرفون نتفاً من تلك

---

(22) سورة المؤمنون، الآيتان: 31 ـ 38.

الأخبار، ويلمون بأنباءٍ عن غضبٍ إلٰهي حل بأَمم جاورتهم وكان كفرهم مدعاة لإرسال حاصبٍ من السماء أو صاعقة، أو إمطارهم بحجارة من نارٍ، أو غيرها من ألوان العذاب، وإشارات الشعراء الجاهليين إلى الأمم السالفة كثيرة مطّردة، فها هو طرفة بن العبد يضمّن شعره أخبار لقمان بن عاد وذي القرنين فيقول:

ألم ترَ لُقمان بنَ عادٍ تتابعت عليه النسور، ثم غابت كواكبُهْ

وللصعبِ أسباب يُحلُّ خطوبُها أقام زماناً، ثم غابت مطالِبُهْ

إذا الصّعبُ ذو القرنين أرخى لواءَهُ إلى مالكٍ ساماهُ، قامَت نوادبُهْ

يسيرُ بوجهِ الحتفِ والعيشُ جَمعُهُ وتمضي على وجه البلاد كتائبُه[23]

ويقول أيضاً مُشيراً إلى نبي الله داود:

وهُمُ ما هم، إذا ما لبِسوا نسجَ داودَ لبأسٍ مُحتَضِر[24]

وعلى المنوال ذاته يتطرق النابغة إلى بعض ما أصاب الأمم السالفة من هلاك هو حقّ مكتوب على بني البشر:

ولقد رأىٰ أنّ الذي هوَ غالَهُم قد غالَ حميرَ قيلَها الصّباحا

والتّبعَينِ، وذا نُواسٍ غُدوَةً وعلا أذينة سالبَ الأرواحا[25]

وذو نواس الذي عناه النابغة هو ملك اليمن، وقصته مع أهل نجران معروفة. إذ يذكر أن ذا نواس هذا كان على دين اليهودية وأراد أن يرغم نصارى نجران على أن ينسلخوا من دينهم ويتهوّدوا (فسار إليهم ذو نواس بجنوده من حمير وقبائل اليمن، فجمعهم ثم دعاهم إلى دين اليهودية، فخيّرهم بين القتل والدخول فيها، فاختاروا القتل، فخدّ لهم الأخدود، فحرّق بالنار، وقتّل بالسيف، ومثّل بهم كلَّ مُثلة، حتى قتل منهم قريباً من عشرين ألفاً)[26]. وقد أشار القرآن الكريم إلى قصة أصحاب الأخدود، إذ يقول جلَّ شأنه: ﴿قُتِلَ أَصْحَٰبُ

(23) ديوان طرفة بن العبد/ ص13.

(24) نفسه/ ص: 55.

(25) ديوان النابغة الذبياني/ ص28.

(26) تاريخ الرسل والملوك/ الطبري/ ج2، ص123.

ٱلْأُخْدُودِ ۝٤ ٱلنَّارِ ذَاتِ ٱلْوَقُودِ ۝٥ إِذْ هُمْ عَلَيْهَا قُعُودٌ ۝٦ وَهُمْ عَلَىٰ مَا يَفْعَلُونَ بِٱلْمُؤْمِنِينَ شُهُودٌ ۝٧ وَمَا نَقَمُوا۟ مِنْهُمْ إِلَّآ أَن يُؤْمِنُوا۟ بِٱللَّهِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَمِيدِ ۝٨﴾[27].

أما قصة عاد التي ذكرها القرآن الكريم فإنها كانت معروفة بشكل أو بآخر للجاهليين، لكن ليس بتفصيلاتها القرآنية التي غابت عنهم، وأراد الله أن يبرهن من خلالها ومن خلال قصص أخرىٰ لم يسمعوا بها علىٰ نبوة الرسول ﷺ، ودليلاً على أن ما جاء به الرسول ﷺ ليس من عنده بل هو وحي يوحىٰ إليه من الله جلَّ شأنه، يقول طرفة مشيراً إلى عادٍ وما أصابهم:

ولقد بدا لي أنه سيغولني   ما غالَ عاداً والقرونَ فأشعبوا[28]

ومن الأخبار الأخرى التي تناولها الشعراء الجاهليون قصة الحَضَر وهي مدينة في العراق بين دجلة والفرات بجبال تكريت، وكان بها رجل من الجرامقة يقال له الساطرون وهو الذي يقول فيه أبو دؤاد الأيادي:

وأرىٰ الموتَ قد تدلّى من الحَضـ   ـرِ علىٰ ربِّ أهلهِ السّاطرونِ

والعرب تسميه الضيزن، وقد ذكره الأعشىٰ في شعره أيضاً إذ يقول:

ألم تَر للحَضَرِ إذ أهلُه   بنعُمىٰ وهل خالدٌ من نَعِمْ

وقال فيه عَدي بن زيد العبادي:

وأخو الحضرِ إذ بناهُ وإذ دجـ   ـلةُ تُجبى إليه والخابورُ
شادهُ مَرمَراً وجلَّلهُ كِلـ   ـساً فللطير في ذراهُ وُكُورُ
لم يَهبَهُ ريَبُ المنونِ فَبادَ الـ   ـمُلْكُ عنه فبابُهُ مهجورُ[29]

وقد أخبر الله سبحانه وتعالى المشركين من خلال القرآن الكريم بقصص الأمم السالفة وما حلَّ بهم جزاء كفرهم وعصيانهم. وحثهم على تجنب ما يمكن أن يحيق بهم، وخاصة أنهم كانوا يعرفون ديار هذه الأقوام ويمرون عليها

(27) سورة البروج، الآيات: 4 ـ 8.
(28) ديوان طرفة/ ص12.
(29) ينظر خبر الساطرون في تاريخ الطبري/ ج2، ص47 ـ 50.

ويشاهدون آيات الله عياناً. يقول جل شأنه عن قوم لوط وخرائبهم ﴿وَإِنَّ لُوطًا لَّمِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿133﴾ إِذْ نَجَّيْنَٰهُ وَأَهْلَهُۥٓ أَجْمَعِينَ ﴿134﴾ إِلَّا عَجُوزًا فِى ٱلْغَٰبِرِينَ ﴿135﴾ ثُمَّ دَمَّرْنَا ٱلْءَاخَرِينَ ﴿136﴾ وَإِنَّكُمْ لَتَمُرُّونَ عَلَيْهِم مُّصْبِحِينَ ﴿137﴾ وَبِٱلَّيْلِ ۗ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿138﴾﴾[30].

وربما لهذا السبب كان من أمر العرب أنهم إذا ما أمطرتهم السماء بماء غزير يطول هطوله وتصحبه الرعود والبروق يلجؤون إلىٰ كهوف الجبال وشعابهما، ويصطحبون معهم القيان فيسكرون على صخب الموسيقى والطبول محاولة منهم التغطية على صوت الرعد، كأنهم بذلك يحاولون دفن خوفهم من عذاب الله وتناسيه، لأنهم كانوا يستحضرون ما تراكم في عقلهم الباطن من خوف تأتّى لهم مما يعرفونه عن الأمم الضالة التي أصبحت أثراً بعد عين، كقوم صالح أو قوم هود أو قوم شعيب وغيرهم من الذين سكنوا في الجوار، فضلاً عن إحساسهم بأنهم على الضلالة وأن ما هم عليه لا يمثل حقيقة ديانة إبراهيم عليه السلام وإنما هي نتف من مفردات دينه دخلتها شوائب وخرافات كثيرة أخرجتهم من هذا الدين، وأعادتهم إلى الشرك الذي جاء سيدنا إبراهيم من أجل نبذه ومحاربته.

يقول طرفة عن يوم الدجن وكيف يحاول تقصيره ـ أي عدم الإحساس بطوله نتيجة الرعب ـ بالشرب ومصاحبة النساء الحسناوات:

وتقصير يوم الدَّجنِ والدَّجنُ مُعجِبٌ ببهكنةٍ تحت الطِّرافِ المُعمَّد[31]

يقول الله سبحانه وتعالى واصفاً حال المشركين في رعبهم من البروق والرعود: ﴿أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ فِيهِ ظُلُمَٰتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَٰبِعَهُمْ فِىٓ ءَاذَانِهِم مِّنَ ٱلصَّوَٰعِقِ حَذَرَ ٱلْمَوْتِ ۚ وَٱللَّهُ مُحِيطٌۢ بِٱلْكَٰفِرِينَ﴾[32].

وتعد الحنيفية التي كانت معروفة إلى حدٍ ما في الجزيرة العربية أكثر المعتقدات مساساً بالإسلام وأشدها اقتراباً منه. فكانت فئة من العرب تتحنف

---

(30) سورة الصافات، الآيتان: 133 ـ 138.

(31) ديوان طرفة / ص33.

(32) سورة البقرة، الآية: 18.

وترفض عبادة الأصنام وتلتمس دين الحنيفية وهو دين إبراهيم الخليل (ع). يقول الله سبحانه وتعالى واصفاً إبراهيم (ع): ﴿مَا كَانَ إِبْرَٰهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَٰكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾(33).

ولأن إبراهيم لم يكن يهودياً ولا نصرانياً، ولأن هاتين الديانتين دخلتهما شوائب كثيرة فإن هذه الفئة المتحنفة لم ترَ فيهما مبتغاها، ولم تطمئن نفوسها إلى معتقدهما في الله، وبالتالي فقد ظلت تلتمس دين الحنيفية التي كان عليه إبراهيم. ومن هؤلاء الأصناف عثمان بن الحويرث، وورقة بن نوفل، وزيد بن عمرو بن نفيل الذي (اعتزل الأوثان والميتة والدم والذبائح التي تذبح على الأوثان، ونهى عن المؤودة. وقال: أعبد ربّ الخضراء. وبادأ قومه يعيب ما هم عليه. وكان يقول: اللهم لو أعلم أي الوجوه أحب إليك سجدت إليه. ولكني لا أعلمه ثم يسجد على راحته. وكان زيد أول من عاب على قريش ما هم عليه من عبادة الأوثان. ثم خرج يلتمس دين إبراهيم عليه السلام فجال أرض الشام حتى أتى البلقاء فقال له راهب بها عالم: قد أظلك زمان نبي يخرج في بلادك يدعو إلى دين إبراهيم. فأقبل بسبب قول الراهب مسرعاً يريد مكة. فلما توسط أرض جذام عدوا عليه فقتلوه)(34).

ومن الأحناف المشهورين أمية بن أبي الصلت الثقفي الذي (يذكرون عنه أنه بعد أن صبأ عن قومه وتحنف، لبس المسوح على زي المترهبين في هذه الدنيا، ورافق الكتب ونظر فيها، ليستلهم منها العلم والحكمة والرأي الصحيح، ثم حرّم الخمر على نفسه مثل بقية الحنفاء، وتجنب الأصنام وصام، والتمس الدين، وذكر إبراهيم وإسماعيل)(35). ومن أشعاره في الحنيفية:

كل دين يوم القيامة عند الله   إلا دين الحنيفية زورُ

ويرى أن الرسول ﷺ كان معجباً بشعر أمية، وكان حريصاً على سماعه، ومن ذلك ما رواه الشريد بن سويد الثقفي إذ قال: (أنشدت رسول الله ﷺ مائة

(33) سورة آل عمران، الآية: 66.

(34) المحبّر/ ص171 ـ 172.

(35) المفصّل/ جـ6، ص484.

قافية من شعر أمية بن أبي الصلت. يقول بين كل قافية «هيه» وقال: «كاد أن يسلم»)[36].

فضلاً عمّا تقدم فإن الجاهليين لم يبدوا استغرابهم من إنسية الرسول محمد ﷺ، ولم يستنكروا أن يكون نبياً يمشي في الأسواق ويأكل الطعام إلا من باب الجدل المحض الذي لا يراد منه الوصول إلى الحقيقة بقدر ما يراد به الجحود، وصم الآذان، وقسوة القلب، ولم يكن سوى أمر مفتعل لا يعبر عن رأي مستقر في وعيهم، يقول سبحانه وتعالى حكاية عن المشركين: ﴿وَقَالُوا مَالِ هَٰذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ ۙ لَوْلَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونَ مَعَهُ نَذِيرًا﴾[37].

ولم تقتصر المسألة على الكليات فقط، بل تعدتها إلى جزئيات كثيرة تمثل نواهي حث الإسلام العباد على اجتنابها مثل أكل الدم ولحم الخنزير وشرب الخمر، فكان من الجاهليين من حرّم على نفسه شرب الخمر لما كان يرى فيها من وسيلة تخرج المرء وقاره وتحط من قدره ومنزلته، ومن ذلك ما يروى عن قيس بن عاصم المنقري أنه سكر فغمز عُكنة ابنته، فلما أُخبر بذلك حرمها وقال في ذلك:

رأيت الخمر مفسدة وفيها　　خصال تفسد الرجل الكريما
فلا، والله، أشربها حياتي　　ولا أدعو لها أبداً نديما
فإن الخمر تفضح شاربيها　　وتجنيهم بها الأمر العظيما
إذا دارت حُميَّاها تعلَّت　　طوالع تسفه المرء الحليما

ومن الجاهليين من حرّم على نفسه القداح والميسر، ومن هؤلاء عفيف بن معد يكرب الكندي وبهذا سمي «عفيفاً» وكان اسمه شراحيل إذ قال:

وقالت لي: هلم إلى التصابي　　فقلت: عففت عما تعلمينا
وودَّعت القداح وقد أراني　　بها في الدهرِ مشغوفاً رهينا

---

(36) سنن ابن ماجة/ ج2، ص1236، المزهر/السيوطي: ج2، ص309.

(37) سورة الفرقان، الآية: 7.

وقال الأسلوم اليامي وكان ممن حرم الزنا والخمر في الجاهلية:

سالمت قومي بعد طول مظاظة — والسلم أبقى في الأمور وأعرفُ
وتركت شرب الراح وهي أثيرة — والمومساتِ، وترك ذلك أشرفُ
وعففت عنه يا أميم تكرماً — وكذاك يفعل ذو الحجى المتعففُ(38)

ومن الجاهليين من أتى فعلاً وافق حكم الإسلام، ومن ذلك توريث البنات، فقد كانت العرب مصفقة على توريث البنين دون البنات. فورّث ذو المجاسد وهو عامر بن جشم بن غنم بن جُتَيب بن كعب بن يشكر ماله لولده في الجاهلية للذكر مثل حظ الأنثيين. فوافق حكم الإسلام(39).

بل إن الظلم الذي كان سمة ملاصقة للجاهلية لم يكن فعلاً أصيلاً عند أصحاب الشرف والرفعة من العرب، فقد أنفَ معظم العرب من أن يأتوه، وترفعوا عن سلب حقوق الغير والتعدي على حرمات الناس، ولهذا فقد اقترن الظلم بالسفلة والسوقة دون الأشراف والسادة وكرام الناس. وليس أدلّ على مقت الأشراف والحريصين على السؤدد للظلم وسلب الحقوق من الحلف الذي تداعت إليه قريش، واجتمعت (في دار عبد اللّه بن جدعان لشرفه وسنه، وكانوا بني هاشم، وبني المطلب، وبني أسد بن عبد العزى، وزهرة بن كلاب، وتيم بن مرة فتحالفوا وتعاقدوا أن لا يجدوا بمكة مظلوماً من أهلها أو من غيرهم من سائر الناس إلا قاموا معه، وكانوا على من ظلمه حتى ترد عليه مظلمته، فسمت قريش ذلك الحلف حلف الفضول، وشهده رسول الله ﷺ فقال حين أرسله الله تعالى: لقد شهدت مع عمومتي حلفاً في دار عبد اللّه بن جدعان ما أحب أن لي به حمر النعم، ولو دعيت به في الإسلام لأجبت)(40).

وعلى الرغم مما أثبتناه في بحثنا هذا، وما أشرنا إليه من وشائج ثقافية واجتماعية ونفسية وصلت بينهما، إلا أن ذلك لا يعني بأي حال من الأحوال أن

---

(38) المحبّر/ ص237 ـ 291.

(39) نفسه/ ص، 236 ـ 237.

(40) الكامل في التاريخ/ ابن الأثير/ ج2، ص26/ السيرة لابن هشام/ جـ1، ص133 ـ 134.

مرحلة الجاهلية لم تكن مرحلة قلقة مضطربة وفترة إرهاص لتغيير كبير وجديد، ولا تعني هذه أن الإسلام كان امتداداً لفكرة منتشرة بين الناس عمل النبي على إظهارها وتوكيدها كما قد يزعم من ينكر فضل الرسول وقدسية الوحي، ولكن الإسلام كان استجابة لضرورة قائمة جاءت في حينها الموقوت من لدن رحيم عليم كتب على رسوله أن يبشر وينذر ويتحمل بصبرٍ وجلدٍ ضروباً من الإرهاق واللجاجة والأذى.

لقد شاءت إرادة الله أن يكون الإسلام الخلاصة النقية التي تبلورت فيها كل آمال هذه الأمة وتمثلت فيها مطالبها النفسية، ومثلها العليا[41].

فضلاً عن ذلك فإن تلك المقتربات ظلت منقوصة، وقاصرة عن أداء مهمتها بالشكل المطلوب، حتى جاء الإسلام ووضعها في إطارها وسياقها الصحيحين، ولعل نقصانها وقصورها يعودان إلى سببين رئيسين:

أولهما: أن تلك المقتربات لم ينتظمها سياق واحد يمكن أن نستدل منه على وعي جماعي بأهميتها وإرادة مشتركة لتمثلها، فقلما كان العربي يمارس طقوسه ويعيش حياته مستلهماً تلك المقتربات بالكامل، بل إن الدارس يمكنه أن يخلص بسهولة إلى أن تلك المقتربات التي وضعنا اليد عليها كانت خلاصة بحثية، ونتاجاً لفحصٍ ونظر متمعنين لفترة الجاهلية بأكملها، إذ إنها نتف متناثرة موزعة بين هذا الشخص أو ذاك، وهذه القبيلة أو تلك، فحين تنتدب قريش إلى دفع الظلم عن المقهورين كانت في الآن ذاته تئد البنات وتمارس الزنا، وكان العربي الذي يأنف من شرب الخمر، يأكل أموال الأيتام، أو يمنع إرثه عن البنات، ويستأثر بالحقوق، والحال نفسه مع مَن يدعو إلى السلم وينبذ التناحر ويستقسم بالأزلام ويُرابي في وقت واحد.

وبطبيعة الحال فإن الإسلام لم يدعُ إلى مكرمة وينبذ أختها، بل إنه بعقيدته السمحاء كان منظومة متكاملة لا يعتريها الوهن ولا يخترمها النقصان، فقد دعا إلى مكارم الأخلاق كلها بما تستحيل معه تلك المكارم إلى دينٍ جمعي مُلزم قبل

(41) ينظر شعر المخضرمين وأثر الإسلام فيه/ د. يحيى الجبوري/ ص30.

أن تكون نزعة اجتماعية وثقافية ونفسية يلتزمها البعض ويدعها البعض الآخر، أو ينتقي منها الشخصُ ما يلامس نفسه، ويَدَع منها ما لا يراه مناسباً.

ثانيهما: أن تلك المقتربات قد أُفرغت من محتواها يوم اقترنت بعبادة الأصنام ويوم مارسها مَن يشرك بالله ويتخذ له أنداداً.

إن الإسلام تضمن محظورات عدة لا يمكن الاقتراب منها أو تخطي حدودها، فلا قيمة لعمل مهما كان محموداً ومهما كان متطابقاً مع حكم الإسلام إذا اقترن في ذات المرء العامل وفي عقله بالشرك، لأن العمل حين لا يُراد به وجه الله يتحول سعياً إلى مجد شخصي ومكانة دنيوية، قد لا يحرمها الجاهلي، ولكنها ستكون في المحصلة النهائية حظه الذي لاحظ له غيره وهو في الآخرة من الخاسرين.

فالمشرك لا ينفعه الخير؛ لأن الخير الذي ابتغاه كان لمجدٍ أو لعصبية أو لسؤدد، ومن ذلك ما قالته عائشة لرسول الله ﷺ: (إن عبد اللّه بن جدعان كان يطعم الطعام ويقري الضيف، فهل ينفعه ذلك يوم القيامة؟ فقال: لا. إنه لم يقل يوماً: ربّ اغفر لي خطيئتي يوم الدين)[42].

وكان عبد اللّه بن جدعان من أجواد قريش، وقد حَجَر رهطه عليه لما أسنّ (فكان إذا أعطى أحداً شيئاً رجعوا على المعطى فأخذوه منه، فكان إذا سأل سائل قال: «كن مني قريباً إذا جلست فإني سألطمك. فلا ترضَ إلا بأن تلطمني بلطمتك أو تفتدي لطمتك بفداء رغيب ترضاه». وله يقول ابن قيس الرقيات:

والذي إن أشار نحوك لطماً   تبع اللطم نائلٌ وعطاءُ

وذكروا أن أمية بن أبي الصلت دخل على عبد اللّه وعنده قينتان له. فلما رآهما قال: «أنعم صباحاً، أبا زهير» ثم أنشأ يقول:

أأذكر حاجتي أم قد كفاني   حياؤك؟ إن شيمتك الحياءُ
خليل، لا يغيّره صباح   عن الخلق الجميل ولا مساءُ
وأرضُك كل مكرمة بناها   بنو تيم وأنت لها سماءُ

---

(42) السيرة لابن هشام/ جـ1، ص134 «الهامش».

إذا أثنى عليك المرءُ يوماً كفاه من تعرضه الثناءُ
تباري الريحَ مكرمةً ومجداً إذا ما الكلب أجحره الشتاءُ

فقال له: «خذ بيد أيهما شئت». فأخذ إحداهما. ثم خرج على مجالس قريش فقالوا له: يا أمية أتيت شيخنا وسيدنا، وعنده جاريتان له تلهيانه. فسلبته إحداهما، فتذمم أمية من ذلك، فرجع فلما رآه عبد اللّه قال له: اكفف حتى أخبرك ما الذي ردّك، جزت على قريش فقالوا لك كذا وكذا. أنا أعاهد الله لتأخذن الأخرى فإن إحداهما لا تصلح إلا بالأخرى فأخذهما وخرج وهو يقول:

عطاؤك زين لامرىء إن حبوته بفضل وما كل العطاء يزينُ
وليس بشين لامرىء بذل وجهه إليك كما بعض السؤال يشينُ)[43]

وكان مما جادل مشركو قريش به رسول الله ﷺ أنهم قالوا: نحن أهل الحرم وسَدَنة بيت الله وحُجَّابه، يتطاولون بذلك على الناس، ويدّعون منزلة متميزة عند الله. فأنزل الله سبحانه وتعالى آيات تبين لقريش أن سقاية الحجيج وعمارة المسجد الحرام لا تعفي المرء من أن يوحّد الله ولا يشرك به شيئاً، الأمر الذي يدلّ على أن المشرك لا ينفعه عمله ولو كان عملاً كريماً. يخاطب جلَّ جلاله قريشاً قائلاً: ﴿۞ أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ ٱلْحَآجِّ وَعِمَارَةَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ كَمَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَجَٰهَدَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ لَا يَسْتَوُۥنَ عِندَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[44].

عُرض أسرى هوازن على رسول الله ﷺ بعد أن قفل من حُنين، وكانت سفّانة بنت حاتم الطائي من جملة مَن عُرض عليه، وبعد أن استشفعت عند رسول الله ﷺ بفعال أبيها قال رسول الله ﷺ مُنوِّهاً بتلك الفعال ومشيداً بكرم الرجل: «**إن أباها كان يحب مكارم الأخلاق، إن أباها كان يحب مكارم الأخلاق**». وحين سُئل من بعض جلسائه: إن كان يحب مكارم الأخلاق فهل ينفعه ذلك يوم القيامة؟ فأجاب عليه الصلاة والسلام: «**إنه كان يبغي أمراً**

(43) المحبّر/ ص137 ـ 138.

(44) سورة التوبة، الآية: 19.

وأدركه». في إشارة إلى أن حاتماً الطائي كان يطلب بفعاله الكريمة تلك مجداً دنيوياً وصيتاً ذائعاً، بين العرب، وكان له ما أراد أما الآخرة فلها شأن آخر. فكم من سيّد طار ذكره في بلاد العرب كلها يكون يوم القيامة من الخاملين، وما ذاك إلا لأنه أشرك بالله وتقرب إليه بالأصنام.

فهل ثمة إمكانية للتوفيق بين الموقفين:

الإسلام كان حادّاً وصارماً إزاء عقد مثل هذه المقاربة، ولعل الشرك الذي وقع فيه الجاهليون كان القشّة التي قصمت ظهر البعير، واستبعدت مثل هذه المحاولات المهمة في علم الأديان، وكانت تلك الصرامة من الشدّة بحيث إن الباحثين لم يجترؤوا على محاولة تلمس تلك المقتربات العقائدية التي نرى أنها كانت أساساً انطلق منها العربي الجاهلي في تعامله مع الدين الجديد، وكانت حافزاً مهماً وحقيقياً للإيمان الفوري للبعض منهم، مما يدلل على أن العرب كانوا مهيئين للإسلام، وكانت إرهاصات التغيير التي مثَّلَها الإسلام قد بدأت بالتبلور منذ أمدٍ طويل سبق ولادة الرسول ﷺ نفسه.

كانت الجاهلية بعامة، والجاهلية الثانية التي سبقت الإسلام بمائة إلى مائة وخمسين سنة، على تقدير معظم الباحثين، حُبلى بوليد طال انتظاره، وعرف العرب أن أوانه قد أزف، وأنه سيخرج في أرضهم، يحقق بشارة المسيح ومن قبله موسى عليه السلام.

ومع فهمنا لهذه الإرهاصات، وللنفس العربية المجبولة على الخير، وللشائع من بقايا ديانة إبراهيم عليه السلام، وللأعراف الاجتماعية نخلص إلى أن المعادلة التوفيقية والتقريبية بين فترة الجاهلية وبين الإسلام جائزة وموضوعية.

ولكن واقع الحال يوحي بأن تلك المقاربة إن صحّت مع فئة المؤمنين الأوائل، فإنها لا تصح مع قريش ومعظم العرب الذين وقفوا موقفاً مضاداً من الإسلام، هذا الموقف بدا فيه الإسلام بالنسبة لهؤلاء منبتّاً عمّا سبقه، على العكس من موقف المؤمنين الأوائل الذين مثّل لهم الإسلام حدثاً كانوا يتوقعونه وينتظرونه بلهفة وحبور. ونتساءل: لماذا وقفت قريش ضد الإسلام؟!

بقدر ما كان موقف قريش من الإسلام مصيرياً فإنه اتسم بخصوصية شديدة أيضاً، ولا يبدو أن الخصوصية التي اتسم بها موقف قريش جاءته من مؤثرات فكرية أو عقيدية مضادة للإسلام، بقدر ما جاءته من مؤثرات وعوامل أخرى. لأن قريشاً لم تكن مختلفة عن بقية العرب بالقدر الذي يمكن أن يتبلور لديها موقف عقائدي خاص.

يبدو أن ثمة عاملين كان لهما التأثير الأعمق في عناد قريش وتكبرها وإصرارها على الكفر.

أولهما: عامل الأنفة والاعتزاز بتراث الآباء والأجداد:

وهو عامل لا يقتصر على قريش وحدها، بل يتعداها إلى معظم القبائل العربية، فقد أصر المشركون على البقاء على ديانة آبائهم وأجدادهم، ورفض الإسلام الذي رأوا فيه أمراً محدثاً سيخرجهم مما اعتادوا عليه واستقر في نفوسهم وعقولهم إلى ما ليس لهم به علم.

لقد كان من الطبيعي أن يرى الجاهليون في الإسلام ثورة كبرى على تقاليدهم وموروثاتهم التي يقدسونها ويحافظون عليها، فضلاً عن أن الإسلام سفه دين آبائهم وحث على نبذ ما كانوا عليه. والعربي بعامة والبدوي بخاصة لا يقنع بضلال أبيه وأجداده بسهولة ويُسر، يقول الله (جل جلاله) في هذا الشأن: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا ۗ أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ (170) وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً ۚ صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾[45].

وليس أدلّ على هذه الأنفة وذاك الاعتزاز بتراث الآباء من إصرار أبي طالب عم رسول الله ﷺ على البقاء على دين عبد المطلب وشيوخ قريش، على الرغم من أنه كان من أشد المناصرين لرسول الله ﷺ، وكان أول من مَنَع

---

(45) سورة البقرة، الآيتان: 170 ـ 171.

عنه أذى قريش، حتى قال كتّاب السيرة إنَّ قريشاً لم تتمكن من الوصول إلى رسول الله ﷺ أو تمسه بسوء حتى توفي أبو طالب.

يُروى أنه حين بُعث الرسول ﷺ ودعا بدعوة الإسلام وفشا أمره في قريش سأله عمّه أبو طالب: (ما هذا الدين الذي أراك تدين به؟ قال: أي عمّ، هذا دين الله، ودين ملائكته، ودين رُسله، ودين أبينا إبراهيم، بعثني الله به رسولاً إلى العباد، وأنت أي عمّ، أحق من بذلت له النصيحة، ودعوته إلى الهدى، وأحقُّ مَن أجابني إليه وأعانني عليه، فقال أبو طالب: أي ابن أخي، إني لا أستطيع أن أفارق دين آبائي وما كانوا عليه، ولكن والله لا يُخلَص إليك بشيء تكرهه ما بقيتُ)[46].

هذا الاعتزاز بدين الأجداد هو وحده الذي يقف حائلاً بين الرجل والإسلام، إذ لا يدل موقفه على قناعة راسخة بخطل حكم الإسلام، ولا يعبّر عن إيمان ثابت بصحة دين الجاهلية، وإنما تلعب العصبية وحدها دوراً في إصرار أبي طالب على ما هو عليه، باعتباره امتداداً لسيرة آبائه وأجداده، إذ يروي ابن هشام أن أبا جهل وعبد اللّه بن أبي أمية كانا حاضرَين حين دعا الرسول ﷺ عمه إلى الإسلام فوثبا عليه يسألانه باستهجان ويردانه عمّا ظنّا أنه عزم عليه من الإسلام:

أترغب عن ملة عبد المطلب، فقال: أنا على ملة عبد المطلب[47].

إن أبا طالب يمتنع عن الإيمان بدين يبدو أنه كان يعلم علم اليقين أنه الحق، لأنه يخاف السبّة على الرسول ﷺ وبني هاشم، ويأنف أن تقول عنه قريش إنه آمن جزعاً من الموت الذي يقترب منه، فحين دعاه الرسول ﷺ، وحين رأى حرص الرسول ﷺ قال: (يا بن أخي، والله لولا مخافة السُبّة عليك، وعلى بني أبيك من بَعدي، وأن تظن قريش أني قلتها جزعاً من الموت لقلتها، لا أقولها إلا لأسرّك بها)[48].

---

(46) السيرة لابن هشام/ ج1، ص247.

(47) يُنظر السيرة لابن هشام/ ج2، ص418.

(48) الروض الأنف/ السُهيلي/ ج4، ص16.

وثانيهما: العامل الاقتصادي:

فإذا كان العامل الأول مشتركاً بين القرشيين والقبائل العربية الأخرى، ويعبر عن النزعة القبلية والروح البدوية اللتين انماز بهما العرب بعامة، فإن العامل الاقتصادي الذي يشكل دعامة أساسية أخرى من دعامات الشرك، ودافعاً آخر من دوافعه كان مقتصراً على قريش وحدها، فقد كان القرشيون سدنة البيت، وحجابه، وحفظة أصنام العرب، إذ كان في الحرم ثلاثمائة وستون صنماً بقدر عدد القبائل العربية. وكان العرب يحجون إليها ويطوفون بالبيت ويتاجرون، يبيعون ويشترون، وكان موسم الحج سوقاً تدر على أثرياء قريش الأموال الطائلة، ولهذا فإن الدين عند قريش لم ينفصم عن التجارة، بل كان للدين عندهم وجه اقتصادي واضح. وكان لوجود الكعبة في مكة الدور الفاعل في تلك المكانة المرموقة التي تميزت بها قريش من بين القبائل العربية قاطبة، فعقدت الإيلاف مع القبائل التي تمر تجارتها في أراضيها متجهة إلى الشام صيفاً وإلى اليمن شتاءً.

لقد كان الإسلام بالنسبة للقرشيين ثورة أقضّت مضاجعهم، وقوّضت دعائم تجارتهم، وزعزعت نظامهم الاجتماعي القائم على الطبقية وعلى استغلال الأثرياء للفقراء والعبيد، لما ينشده من عدالة اجتماعية، ولما يدعو إليه من ردم للهوة بين الأثرياء والفقراء وإلغاء لنظام العبودية. الأمر الذي من شأنه إلغاء امتياز قريش على بقية القبائل وامتياز السادة على العبيد، وكان خوف قريش من الإسلام يتأتى أيضاً من دعوته إلى الوحدانية ونبذ عبادة الأصنام، والدعوة إلى المباشرة بين العبد وربه على أساس أن الله موجود في كل مكان يَرى ولا يُرى، يسمع الدعاء، ويجيب دعوة الملهوف والمظلوم، وهذا ما سيؤدي حتماً إلى انتفاء الحاجة إلى عبادة الأصنام الموجودة في مكة، وانتفاء صفتها كواسطة بين العبد وربه، فإذا كان الله في كل مكان فما حاجة العربي للذهاب إلى مكة لاتخاذ صنمه واسطة بينه وبين الله. وهكذا ستضمحل أهمية مكة كموئل للأصنام وكقلعة للدين، ويتراجع دورها الاقتصادي أيضاً، وهذا ما لم يرده سادة قريش وأثرياؤها.

إن جبروت قريش وخيلاءها لم يكن يحدّ من غلوائهما سوى المصالح

الاقتصادية، فكم من مرةٍ انتفضت قريش بقضها وقضيضها للدفاع عن تلك المصالح، بينما كانت تقدم رجلاً وتؤخر أخرى في مواقف تمس صميم عقيدتها، لا لشيء إلا لأن إحجامها في مثل هذه المواقف كان ضرورياً للحفاظ على امتيازاتها وتجارتها.

فلم تفكر قريش أن تغزو الرسول ﷺ في مدينته حتى بعدما أصبح يمثل خطراً على دينها، وأصبح له أتباع في القبائل العربية كلها، ولكنها بمجرد أن هدد المسلمون تجارتها إلى الشام تداعت لإنقاذ أموالها: وهبّت بشبابها وشيبها مسرعة إلى الحرب، وعندما أنقذ أبو سفيان عير قريش آثر بعض السادة العودة بعد أن زالت مبررات النفير.

والشواهد على ما تمثله المصالح الاقتصادية من أهمية قصوى لقريش كثيرة متعددة، منها ما يروى عن أبي ذر الغفاري الصحابي الجليل، إذ بعد أن أسلم مبكراً، في وقت كانت فيه الدعوة سرية قال الرسول ﷺ: «**ارجع إلى قومك فأخبرهم حتى يأتيك أمري**» فقال والذي نفسي بيده لأصرخن بها بين ظهرانيهم، فخرج حتى أتى المسجد فنادى بأعلى صوته أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وثار القوم فضربوه حتى أضجعوه، فأتى العباس فأكبّ عليه فقال: ويلكم ألستم تعلمون أنه من غفار وأنها طريق تجّاركم إلى الشام فأنقذه منهم»[49].

إن الأنفة من استضعاف الغريب والاستعلاء عن التكالب على مَن لا نصير له لم يمنعا قريشاً من الانقضاض على أبي ذر وضربه، ولكن انتساب الرجل إلى غفار كان كفيلاً بإنقاذه، وكافياً ليقتلع من قريش غيظها وحنقها على امرىءٍ تحدى كبرياءها واستفز جبروتها. فالمال قدس أقداس قريش وكل ما سواه يحتل المرتبة الأدنى ولو كان ذلك، مقدساتها وآلهتها.

وخلاصة القول: إن عناد قريش وإصرارها على الكفر لم يكن يتم عن إيمان فكري راسخ بجدوى دين الشرك، ولم يكن يعبر عن قناعة بما يمارسونه

(49) صحيح مسلم/ بشرح النووي/ ج16، ص34.

من طقوسٍ وعادات وتقاليد بقدر ما كان يقف وراءه هذان الدافعان، وأعني دافع العصبية لتراث الآباء، والدافع الاقتصادي، ولم تتمثل قبيلةٌ هذين الدافعين مثلما تمثلتهما قريش، ولهذا فما أن فُتحت مكة ودخلت قريش فيما دخل فيه الناس من الحق حتى تهافتت وفود القبائل على الرسول ﷺ تعلن إسلامها وإيمانها بالدين الجديد.

لقد كانت القبائل تراقب موقف قريش من الدعوة الجديدة وتحاكي فعلها إزاء هذه الدعوة وتتمثله، إيماناً منها بأن قريشاً أقدر العرب على اتخاذ الموقف الصحيح من هذا الدين، باعتبارها القائمة على دينهم القديم وخدمة البيت العتيق، ولهذا فإن إيمان قريش كان إيذاناً بإيمان معظم القبائل، وإن كان الكثير من العرب لم يدخل الإسلام بداية عن إيمان راسخ؛ إذ سرعان ما ارتدت معظم هذه القبائل بعد وفاة الرسول ﷺ فيما عُرف تاريخياً بحروب الردّة التي قادها خليفة رسول الله ﷺ أبو بكر الصديق رضي الله عنه. ولهذا كله فقد أكد النبي ﷺ مكانة قريش ودورها في قيادة العرب إذ ورد عنه ﷺ أنه قال: «**الناس تَبَعٌ لقُريش في هذا الشأن مُسلمهم لمُسلمهم وكافرهم لكافرهم**»[50].

عندما توفي رسول الله ﷺ وارتدت بعض العرب وتهيأت جيوش المسلمين لقتال أهل الرّدة تحلّق عدد من الصحابة يتحادثون (فلما دنا عمر منهم سكتوا، فقال: فيم أنتم؟ فلم يجيبوه. فقال لهم: إنكم تقولون: ما أخوفنا على قريش من العرب. قالوا: صدقت، قال: فلا تخافوهم، أنا والله منكم على العرب أخوف مني من العرب عليكم، والله لو تدخلون معاشر قريش جحراً لدخلته العرب في آثاركم فاتقوا الله فيهم)[51]. يبرهن ما قاله عمر بن الخطاب رضي الله عنه على سلطان قريش على العرب جميعاً، هذا السلطان الذي لم يتبدَّ في شأن من شؤون الحياة، مثلما يتبدى في الدين والعقيدة، يقول الرسول الأعظم ﷺ مبيناً هذا السلطان: «**الناس تبعٌ لقريش في الخيرِ والشرِّ**»[52].

---

(50) صحيح مسلم/ ج12، ص199.
(51) الكامل في التاريخ/ ج2، ص238.
(52) صحيح مسلم/ ج12، ص199.

فقد اتبع العرب قريشاً يوم كفرت وساروا على آثارها يوم أسلمت، فكان فتح مكة فتح الفتوح بحق؛ لأنه كان نقطة الشروع في اندحار الشرك في جميع أنحاء الجزيرة العربية، ومن أجل ذلك حثّ الله سبحانه وتعالى رسوله الأمين ﷺ على أن يسبّح بحمد ربّه ويشكره على نصره المبين الذي خلّد الله ذكره في محكم كتابه، فأنزل فيه آيات بينات يقول عزّ من قائل: ﴿إِذَا جَآءَ نَصۡرُ ٱللَّهِ وَٱلۡفَتۡحُ ۝١ وَرَأَيۡتَ ٱلنَّاسَ يَدۡخُلُونَ فِي دِينِ ٱللَّهِ أَفۡوَاجٗا ۝٢ فَسَبِّحۡ بِحَمۡدِ رَبِّكَ وَٱسۡتَغۡفِرۡهُۚ إِنَّهُۥ كَانَ تَوَّابَۢا﴾(53).

قائمة المصادر والمراجع

1 ـ **أدونيس، جيمس فريزر**، ترجمة: جبرا إبراهيم جبرا، دار الصراع الفكري، بيروت، 1957.

2 ـ **تاريخ الإسلام، شمس الدين الذهبي**، تحقيق: د. عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2/ 1989.

3 ـ **تاريخ الرسل والملوك، الطبري**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف بمصر، ط2.

4 ـ ديوان حاتم الطائي، تقديم: د. مفيد محمد قميحة، دار ومكتبة الهلال، بيروت.

5 ـ **ديوان شعر حاتم بن عبد الله الطائي وأخباره، صنعة: يحيىٰ بن مدرك الطائي رواية هشام بن محمد الكلبي**، دراسة وتحقيق: عادل سليمان. جمال، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط2، 1990.

6 ـ **ديوان طرفة بن العبد**، تقديم: كرم البستاني، دار صادر، بيروت.

7 ـ **ديوان النابغة الذبياني**، تحقيق وشرح: كرم البستاني، دار صادر، بيروت.

8 ـ الروض الأُنف، عبد الرحمن السهيلي، تحقيق وتعليق وشرح: عبد الرحمن الوكيل، دار الكتب الحديثة، القاهرة.

---

(53) سورة النصر، الآيات: 1 ـ 3.

9 ـ **السنن**، ابن ماجه (عبد الله محمد بن يزيد)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت.

10 ـ **السيرة النبوية**، ابن هشام، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، دار إحياء التراث العربي.

11 ـ **شعر ذي الرمّة ـ دراسة فنية**، د. خالد ناجي السامراني، رسالة دكتوراه كلية الآداب، الجامعة المستنصرية، 1997.

12 ـ **شعر المخضرمين وأثر الإسلام فيه**، د. يحيىٰ الجبوري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط5، 1998.

13 ـ **صحيح مسلم، شرح النووي**، مكتبة زهران، القاهرة.

14 ـ القرآن الكريم.

15 ـ **الكامل في التاريخ**، ابن الأثير، دار الكتاب العربي، بيروت، ط3، 1980.

16 ـ **المحبّر**، أبو جعفر محمد بن حبيب، رواية أبي سعيد الحسن بن الحسين السّكري، اعتنت بتصحيحه: الدكتورة: إيلزه ليختن شتيتر، دار الآفاق الجديدة، بيروت.

17 ـ **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**، جلال الدين السيوطي، تحقيق: محمد أحمد جاد المولى وعلى محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.

18 ـ **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، د. جواد علي، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1970.

من خصائص القصة القرآنية

الدكتور سعيد الفاندي



عندما كانت القصة حكاية مشوبة بالأساطير والخرافات كان القرآن يتنزل بقصص يصور الحياة الشعورية الداخلية للإنسان في توافق مع صور الحياة الخارجية التي تؤثر في ذلك الإنسان وتتأثر به في مشاهد خالدة، لا تخضع لزمن أو بقعة أو فكرة محدودة، بل في معالجة معجزة، للنفس بالهداية، وللعقل بحسن النظر، وللذوق بالمتعة، وللحياة بالنهوض.

ولا يستطيع الباحث أن يقارن بين طبيعة القصة القرآنية من حيث البناء والمقصد والأثر وبين حكايات العرب وملاحم اليونان والرومان، والقصص الرمزية الفارسية والهندية، كما أنه لا تناسب في الأسلوب وروعة توظيف المشاهد القصصية، بين ما في القرآن وما في الإنجيل والتوراة من القصص التي

كانت أقرب ما تكون إلى الأمثال والحوادث المحددة التي تمجد أفراداً أو مواقف أو قضايا، في افتقار إلى العناصر الأدبية في العرض والحوار.

أعرض القرآن عن الأعلام وصغائر الحوادث وجزئيات الوقائع، بل قصد إلى الاعتبار بما يسوق من أخبار تدور في فلك التاريخ، وبما يتأصل من قوانين اجتماعية وقواعد سلوكية للأفراد والأمم، ولا يهتم بأسماء الأعلام إلا إذا كان في ذكرها إبراز لفكرة أو تذكير بعبرة، كأسماء الأنبياء وألقاب الجبارين. يقول محمد الطاهر بن عاشور في هذا المعنى: «القرآن إنما يذكر القصص والأخبار للموعظة والاعتبار لا لأن يتحدث بها الناس في الأسمار»[1].

والقصة القرآنية في الآية القرآنية مستقلة بمعنى جزئي تام ومتحدة مع مثيلاتها من المشاهد الأخرى التي باجتماعها في سورة أو مجموعة من السور تكتمل أبعادها، ويتدخل المشهد كذلك فيصور يؤلِّف بين المشاهد، وهذه من أعظم خصائص القصة القرآنية، حيث يحقق المشهد الواحد غرضاً في الهداية والاعتبار، ثم يحقق مقاصد أخرى مجتمعة في تعانق مع جميع المشاهد، ويكون السامع أو القارىء مستحضراً لعقله بالتأمل والإلمام والاستنتاج، فإذا لاحظنا القصص المبثوثة في سورة البقرة وجدنا أنها تعالج في مجملها قضايا تتعلق بإظهار قدرة الله في الخلق والإماتة والإعادة، ومع ذلك يكون لتلك المشاهد صلة بمشاهد من صور أخرى مكملة لها، فقصة خلق آدم وسجود الملائكة له تتكرر في البقرة وسور أخرى، مثل الأعراف والحجر والإسراء والكهف وطه، وتتجانس في الوقت نفسه مع جزء من قصة إبراهيم في سورة البقرة، حيث سبقت في التدليل على قدرة الله في الخلق وإحياء الموتى، وتتجانس أيضاً مع إحياء قتيل بني إسرائيل الذي أمروا أن يضربوه ببعضها، وتلتحم مع قصة عزير الذي مر على قرية خاوية على عروشها فقال: ﴿أَنَّىٰ يُحْيِۦ هَٰذِهِ ٱللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا ۖ فَأَمَاتَهُ ٱللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُۥ ۖ﴾[2] وهناك قصص معدودة وردت مرة واحدة ولم تتكرر في مواطن أخرى مثل قصة ذي القرنين، وقصة أصحاب

(1) التحرير والتنوير ـ تونس ـ الدار التونسية للنشر ـ 1984ف 1/ 25.

(2) سورة البقرة، الآية: 259.

الجنة في سورة الكهف، ولكنها تتصل بقصص أخرى في السورة من حيث الدلالة على قدرة الله في نصرة أهل طاعته، وخذلان أهل معصيته، كما أن قصة أصحاب الفيل التي ذكرت مرة واحدة في سورة سميت بها، توافق مجموعة أخرى من القصص تبرز قدرة الله على الانتقام من المفسدين، ومن ذلك ما جاء في سورة الأعراف من قصة المنسلخ من آيات الله، قال الله تعالى: ﴿وَٱتۡلُ عَلَيۡهِمۡ نَبَأَ ٱلَّذِيٓ ءَاتَيۡنَٰهُ ءَايَٰتِنَا فَٱنسَلَخَ مِنۡهَا﴾(3) ولأن بني إسرائيل يمثلون نموذجاً حياً لما يلاقيه الأنبياء في تحمل الأذى من مدعويهم، فإنهم ذكروا في سور كثيرة وفي مشاهد متفرقة من السورة الواحدة، ولأن في ذكر أحوالهم اعتباراً أو تبصرة للمذكرين، وكان رسولهم موسى عليه السلام أكثر الأنبياء ذكراً في القرآن، وهو كان ذا عزم صليد في تحمل الأذى من قومه ومن فرعون وقومه.

ومن خصائص القصة القرآنية أنها نموذج في التعبير عن مشكلات الإنسان وقضاياه، فقد قام الدليل على أنها ليست من المخيلات، فحتى أشد القصص غرابة وإعجازاً، يشعر المتلقي أنها تعالج قضية من قضاياه؛ عقدية كانت أو اجتماعية أو معرفية أو خلقية؛ إذ تشتمل على بعض جوانب الحياة الإنسانية، والسلوك البشري، ومعاني القصص القرآني موافقة للحقائق التاريخية كما هو الحال في قصص الأنبياء، وهلاك بعض الأمم، وقصة أصحاب الكهف، فإنه يعرضها في أسلوب يهتم بإبراز المنافع والمضار الناجمة عن جزئيات القصة التي سيقت لمقصد العبرة وليس لمجرد الإخبار.

وقد يتساءل ناقد: لماذا لم تذكر كل قصة كاملة في موضع واحد؟ لا شك أن ترك تكرار القصة في مشاهد يتمم بعضها بعضاً سيضعف من أثر قوة الاعتبار والاحتكام إلى الحق والخير في المواقف الحياتية المتطابقة مع مشاهد تلك القصة الموزَّعة بين السور، بحيث توافق مقصد كل سورة في صورة لا تعارض مقاصد مشاهد القصة الموزعة في مواطن أخرى من سور متعددة، لأن القرآن متحد المعاني يفسر بعضه بعضاً.

يقول محمد الطاهر بن عاشورفي هذا المعنى: «وفوائد القصص تجليها

(3) سورة الأعراف، الآية: 175.

المناسبات، فتذكر القصة كالبرهان الغرض المسوق هي معه، فلا يعد ذكرها مع غرضها تكراراً لها»[4] ثم يقول في تعليل ذكر مشهد من قصة في موضع ومشاهد في مواضع أخرى: «تجنب التطويل في الحكاية الواحدة، فيقتصر على موضع العبرة منها في موضع ويذكر آخر في موضع آخر، فيحصل من متفرق مواضعها في القرآن كمال القصة أو كمال المقصود منها، وفي بعضها ما هو شرح لبعض، ومنها أن يكون بعض القصة المذكور في موضع مناسب للحالة المقصودة من سامعها»[5] وقد قال في تآلف البلاغة والقصص القرآني: «ولأن سوقها في مناسباتها يكسبها صفتين: صفة البرهان، وصفة التباين»[6].

فالقصة القرآنية وهي تعرض لمشاهد متفرقة تحقق مراعاة السياق ومقتضى أحوال المخاطبين بالهداية القرآنية، فيكون الجمع بين إعجاز المعنى والصورة البيانية وإعجاز القيمة التاريخية والتذكرية من مضمون القصة، فتتحول القصة إلى صورة من التشبيه الذي لا يقتصر على جملة، بل يستتبع مجموعة من الآيات في محافظة دقيقة على أصل الحقيقة من ذلك قوله تعالى: ﴿۞ وَٱضْرِبْ لَهُم مَّثَلًا رَّجُلَيْنِ جَعَلْنَا لِأَحَدِهِمَا جَنَّتَيْنِ مِنْ أَعْنَٰبٍ وَحَفَفْنَٰهُمَا بِنَخْلٍ وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمَا زَرْعًا ﴿٣٢﴾ كِلْتَا ٱلْجَنَّتَيْنِ ءَاتَتْ أُكُلَهَا وَلَمْ تَظْلِم مِّنْهُ شَيْـًٔا ۚ وَفَجَّرْنَا خِلَٰلَهُمَا نَهَرًا ﴿٣٣﴾ وَكَانَ لَهُۥ ثَمَرٌ فَقَالَ لِصَٰحِبِهِۦ وَهُوَ يُحَاوِرُهُۥٓ أَنَا۠ أَكْثَرُ مِنكَ مَالًا وَأَعَزُّ نَفَرًا﴾[7] ويتجلى في القصص القرآني أسلوب الحوار الدقيق الذي يساق من أهل التقرير للحقائق العلمية والعملية، والتأثير بالهداية الربانية، ومن تآلف الأسلوب القرآني وقصصه أنه يصور حوادث القصة وحواراتها في إيقاعات صوتية تلائم المعاني المعبرة، الصورة المؤثرة من ذلك ما جاء في مشهد من قصة يوسف من قوله على لسان امرأة العزيز ﴿وَلَقَدْ رَٰوَدتُّهُۥ عَن نَّفْسِهِۦ﴾[8] فنغمات الألفاظ جاءت في تركيب يتلاءم مع التهديد والوعيد ولا سيما في كلمتي

---

(4) م.ن = 1/ 69.
(5) م.ن = 1/ 69.
(6) م.ن = 1/ 64.
(7) سورة الكهف، الآيات: 32 ـ 34.
(8) سورة يوسف، الآية: 32.

«ليسجنن وليكونن» ودلت كلمة «فاستعصم» في حروفها على مدافعة يوسف وتحصينه من الفاحشة، ولا سيما في حرف الميم الذي ختمت به الكلمة، مع دلالتها على صورة إيجابية من الكلمة المختارة من فعل استعصم الذي يدل على أن يوسف اختار جميع أواصر قوة الامتناع.

وكما في إيقاعات الكلمات القرآنية من دلالات على حالة استيقاظ أهل الكهف من سبات استغرق أكثر من ثلاثمائة سنة، بما فيها من المد وطول مساحة الكلمات في التركيب، حيث قال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ بَعَثْنَٰهُمْ لِيَتَسَآءَلُواْ بَيْنَهُمْ ۚ قَالَ قَآئِلٌ مِّنْهُمْ كَمْ لَبِثْتُمْ ۖ قَالُواْ لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ ۚ قَالُواْ رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ فَٱبْعَثُوٓاْ أَحَدَكُم بِوَرِقِكُمْ هَٰذِهِۦٓ إِلَى ٱلْمَدِينَةِ فَلْيَنظُرْ أَيُّهَآ أَزْكَىٰ طَعَامًا فَلْيَأْتِكُم بِرِزْقٍ مِّنْهُ وَلْيَتَلَطَّفْ وَلَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا﴾[9] وكما في اقتران التصوير المعنوي بالتصوير الصوتي في قوله تعالى على لسان سليمان عليه السلام: ﴿ٱرْجِعْ إِلَيْهِمْ فَلَنَأْتِيَنَّهُم بِجُنُودٍ لَّا قِبَلَ لَهُم بِهَا وَلَنُخْرِجَنَّهُم مِّنْهَآ أَذِلَّةً وَهُمْ صَٰغِرُونَ﴾[10]، لاحظ الكلمات فلنأتينهم ولنخرجنهم وصاغرون.

ومن أبرز خصائص القصص القرآني أنه احتوى على ذكر معالم حضارية تؤكد أنه يقص حوادث كانت ماثلة في حياة الناس، كحديثه عن السدّ العظيم الذي أثبتت آخر التفسيرات التاريخية أنه في منطقة بجمهورية جورجيا[11] في واد سحيق بين جبلين بقمة داريال بجبال القوقاز، وأثبتت الحفريات أن الطوفان حقيقة تاريخية، وليس تمثيلاً ولا تخييلاً. وآثار عاد وثمود، وسيل العرم، وقصة أبرهة الحبشي، فقد ثبتت قصة الطوفان علمياً حيث دلت الكشوف الحديثة أنها موجودة، وقد جاءت القصة في القرآن الكريم مختلفة اختلافاً كثيراً عما هي في التوراة[12]، وكشفت الدراسات الأثرية عن بقايا سد مأرب الذي اجتاحه السيل ووجدوا اسم أبرهة مكتوباً مشفوعاً بلقب الأمير، وتبين بعد مراجعة أخبار

---

(9) سورة الكهف، الآية: 19.

(10) سورة النمل، الآية: 37.

(11) محمد خير رمضان يوسف/ ذي القرنين ـ دمشق ـ دار القلم ـ ط أولى (1406/ 1986).

(12) عبد الجليل شلبي ـ الإسلام والمستشرقون ـ القاهرة ـ دار الشعب ـ ص22 ـ ص351.

المؤرخين القدماء أن عاداً وثمود ذكرتا في تاريخ بطليموس، وأن عاداً هي عادرميت باليونانية Adrmitae، وأن أخبارها محفورة على آثار هيكل «مدين» الذي عثر عليه المؤخر التشكيلي موزيل[13]، وأكدت التحقيقات التاريخية الصحيحة في تاريخ اليمن قديماً وحديثاً أن ذا القرنين هو الملك الحميري شهريهرش[14]، وهو رجل عادل صالح حكم اليمن، وفتح ممالك فارس وخراسان، فوصل إلى مناطق ما وراء نهر جيحون، وبنى هناك مدينة لا تزال تحمل اسمه إلى الآن، وهي مدينة شمرقند، أو كما هي في النطق الدارج سمرقند[15]، وبذلك تسقط كل الأسطورات حول الإسكندر المقدوني.

ولا تجنح القصة القرآنية إلى الرمزية الموهمة لأنها جزء من كتاب مبين لا لبس في أسلوبه ولا خفاء في مقاصده، إلا ما احتاج إلى ضرورات اللغة والعلم من تحصيل الفهم، والوقوف على المعاني الثانوية الإشارية ولا تخلو القصة القرآنية من الرمز الواضح الذي هو أقرب إلى التمثيل منه إلى التوجيه والتورية كما في قوله تعالى: ﴿۞ وَهَلْ أَتَىٰكَ نَبَؤُا۟ ٱلْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا۟ ٱلْمِحْرَابَ ﴿٢١﴾ إِذْ دَخَلُوا۟ عَلَىٰ دَاوُۥدَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ ۖ قَالُوا۟ لَا تَخَفْ ۖ خَصْمَانِ بَغَىٰ بَعْضُنَا عَلَىٰ بَعْضٍ فَٱحْكُم بَيْنَنَا بِٱلْحَقِّ وَلَا تُشْطِطْ وَٱهْدِنَآ إِلَىٰ سَوَآءِ ٱلصِّرَٰطِ ﴿٢٢﴾ إِنَّ هَٰذَآ أَخِى لَهُۥ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِىَ نَعْجَةٌ وَٰحِدَةٌ فَقَالَ أَكْفِلْنِيهَا وَعَزَّنِى فِى ٱلْخِطَابِ﴾[16] فلو سرنا وراء الرمزية لأخذنا بالشُّبه الواردة في التوراة بأن النعجة رمز للمرأة، وهي زوج أوريا قائد داوود عليه السلام[17]، ولكنه مثل حي ساقه الله إلى سليمان في ضرورة معاملة الخصمين عند القضاء معاملة عادلة في الاحتكام بقول كليهما، وقد تكون القصة إشارة إلى أمر آخر أراد الله أن يدل عليه عبده داوود بطريق التمثيل، يقول محمد الطاهر بن عاشور «وفي هذا دليل شرعي على جواز وضع القصص التمثيلية التي يقصد منها التربية والموعظة، ولا

---

(13) عباس العقاد ـ الإسلام دعوة عالمية ـ بيروت ـ دار الكتاب اللبناني ـ المجموعة الكاملة المجلد السادس ص190.

(14) (15) مع القرآن الكريم ـ منشورات المركز الثقافي للمقاولين العرب ـ العدد الخامس ـ ط ثانية ص29.

(16) سورة ص، الآيات: 21 ـ 23.

(17) التحرير والتنوير: 23/ 337.

يتحمل واضعها جرحة الكذب، خلافاً للذين نبزوا الحريري بالكذب في وضع المقامات، كما أشار هو إليه في ديباجتها، وفيها دليل شرعي بجواز تمثيل تلك القصص بالأجسام والذوات إذا لم تخالف الشريعة، ومنه تمثيل الروايات والقصص في ديار التمثيل، فإن ما يجري في شرع من قبلنا يصلح دليلاً لنا في شرعنا إذا ما حكاه القرآن أو سنة النبي ﷺ ولم يرد في شرعنا ما ينسخه»[18].

ولقد حاول بعض الكاتبين المحدثين أن يصنف في القصص الرمزي في القرآن فلم يفلح، لأنه عمد إلى آيات جاءت في ضرب أمثال لتوضيح المعاني القرآنية، وأراد لها أن تكون من الرموز القصصية، فحمَّلها ما لا تحتمل من التأويلات، ومن هؤلاء الكاتب أحمد محمد الجمال[19].

وأغرق بعض الباحثين في إخضاع قصص القرآن للمواصفات الفنية في القصة الحديثة، حتى ادعى محمد أحمد خلف الله أن قصص القرآن تخالف حوادث التاريخ، وتعتمد على الخيال والتصوير[20]، وهذا القول أثر من آثار الفكر الاستشراقي، ومما يدل على ذلك أن هذا الباحث عندما صار عميداً لكلية الآداب بالإسكندرية سافر في وفد غير رسمي من أجل المشاركة في المؤتمر الاستشراقي الثالث والعشرين بتاريخ 31/ 8/ 1954م[21].

وتضلع لفيف من المستشرقين بالطعن فوصف القصة القرآنية بمخالفة التاريخ والواقع، وأنكر بعضهم كل قصة قرآنية لم ترد أصولها في التوراة والإنجيل، ومن أمثال هؤلاء، شيرنجر، وجرم ونلدكه، وهايز صاحب كتاب «القصص التوراتي في القرآن»، وأبرهام جبجر صاحب كتاب «ماذا اقتبس محمد من اليهودية»[22].

ويخضع شرنجر القصة القرآنية للأحوال البيئية للنبي ﷺ، ويضرب لذلك

---

(18) م.ن = 23/ 238.

(19) صنف كتاب + القصص الرمزي في القرآن وهو مطبوع ـ بيروت ـ دار الكتاب العربي.

(20) زكي ذللو في رسالة دكتوراه حول الفكر القصصي في القرآن.

مباحث في علوم القرآن = لمناع القطان ـ مطبعة مؤسسة الرسالة ـ ط19، 1983ف ص308.

(21) مجلة كلية الآداب ـ جامعة الإسكندرية ـ المجلد الثاني ـ 1954ف ص157.

(22) عمر العالم = المستشرقون والقرآن ـ مركز دراسات العالم الإسلامي.

مثلاً بإبراهيم عليه السلام فيقول: إن إبراهيم في أقدم ما نزل من الوحي رسول من الله أنذر قومه، ولم يذكر قط أن إبراهيم هو واضع قواعد البيت، ولا أنه أول المسلمين، أما السور المدنية فالأمر فيها غير ذلك فإبراهيم يدعى حنيفاً مسلماً، وهو واضع ملة إبراهيم، ورفع مع إسماعيل قواعد بيتها المحرم[23].

وبالغ بعض المستشرقين فعد قصص الأنبياء من الأساطير، مع أنها ذكرت في العهد القديم والجديد، يقول هنري مشيه: «أن تلك الأساطير المتعلقة بالأنبياء قد تأثرت في القسم الثالث من السور المكية» ثم يصفها بأنها «انعكاس مشوش لأساطير الهاغار اليهودية»[24].

وإن أكثرهم ليكذب بما لم يرد في التوراة والإنجيل، لاعتقادهم بأنها مصدر الوحي القرآني، منهم كايتون الذي نشر رسالة يكذب فيها حديث ذي القرنين في نقد لاذع لا أصل له من التاريخ والدين[25].

ونجمل القول بأن القرآن له خصائصه القصصية في جميع المشاهد التي عرضها، وفي جميع الأغراض التي دل عليها مستنبطة من مرامي قصصه الذي سيق لنشر العبرة، وإبراز الفكرة في أسلوب يجمع بين الحق والتأثير وتصوير واقع الحياة، ومثالية القيم، بما لا يذهب بصحة الحكم في الحدث، ولا يضعف روعة التأثير بالصورة، وعانق بين الأسلوب والقصة حتى صارت بعض الصور البيانية كالقصة في تصوير تجاوب الإنسان مع الحياة، وصارت القصة صوراً بيانية في روعة التأثير، وفي إعجاز تصوير المشاعر الإنسانية بدقة وعمق، بما لا يستطيع صاحب تلك المشاعر أن يصوره، لأنه تصوير الخالق العليم ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾[26].

---

(23) مجلة رسالة الإسلام ـ عبد الوهاب حمودة ـ من زلات المستشرقين ـ المجلد 39 ـ السنة العاشرة ـ العدد 2 = 1958ف ـ ص190.

(24) الإسلام ـ ترجمة بهيج شعبان ـ بيروت ـ دار عويدات ـ ط3 ـ ص113.

(25) انظر الإسلام والحضارة الغربية لمحمد كرد علي ـ القاهرة ـ لجنة التأليف والنشر ـ 1950ف ـ 1/ 23.

(26) سورة الملك، الآية: 14.

آراء في دراسة النص

الدكتور عبد الجبّار المطلبي
كليـة التربيـة/جامعـة الفاتح

ومهما يكن من شيء فالموضوع الأساس في أركان الدراسة من «نصٍّ» ومؤلفٍ ومتلقٍ هو «النص»، وإن كانت دراسة أحد هذه الأركان الثلاثة لا يمكن أن تنفصل، في كثير من الأحيان، عن الركنين الآخرين، لأنها جميعاً متشابكة فيما بينها تشابك البناء المعتمد بعضه، في وجوده، على الآخر، فدراسة «النص» وحده، مثلاً تعني، في حقيقة الأمر، «النص» من خلال دارسه، أي «النص» لدى متلقٍ معيّن وهو الدارس الذي لا يخرج عن كونه في حقيقة أمره، متلقياً (أي ناقداً).

ومع ذلك، ولغرض الدراسة نفسها، يؤخذ «النص» وكأنه الغاية الوحيدة التي نحن بصدد من فهمها، وكل ما عداها، وفي الأدق، كل ما يعنينا، هنا، من

المؤلف والمتلقي [الناقد أو النقاد أو أحكامهم إن وجدت] هو ما يتصل بالموضوع الأساس: «النص»، و«النص» الشعري، على التحديد. وبقدر حاجتنا إلى المؤلف والناقد في تحقيق غايتنا تتقرر أهميتهما. فمعرفة «النص»، في رأي بعض النقاد، أساس النقد كله[1]. وقد تفرض معرفته النظر إلى العوامل الخارجية والداخلية التي شاركت في صنعه، أو النظر إليه في حدوده التي تفرده بصفته أثراً فنياً مؤهلاً لأن يكون موضع دراسة، وهذا يعني أنه يحمل في أطوائه شيئاً من استقلاله «الذاتي»، من حيث المعنى، مثلاً، وإذا كان كذلك فإنه يحمل، أيضاً، قيمته الفنية فيه ومقدارها، فلا بدّ، إذن، من أن يقرر، في نحو ما، معاييره التي تقاس بها فنيته، سواء أكانت هذه المعايير داخلية تنبع من نسيجه أم خارجية، بعد أن يكشف الإطار الذي يُفرغ فيه «النص» عن تلك المعايير، فلا يمكن الوقوف عليها أو استنباطها من خارجه بتطبيق آراء أو نظريات سابقة عليه، من غير أن يشير «النص»، من بعيدٍ أو قريب، إلى «خارجيتها»، فالعناية تنصب على «النص»، موضع النظر، بصفته شيئاً يجب أن يشتمل، في داخله، على السبب الذي جعله كذلك وليس غير ذلك... ومن الحق أن المعلومات الخارجية قد تجعله أكثر إدراكاً، ولكن شغل الذكاء النقدي يبقى كما كان: أن يضمن علاقة الاستجابة وأن يقرر ما هو، حقاً، عمل الفن. ويكون الناقد، على وجه الخصوص، حذراً كيف يستعمل المعرفة الخارجية، فيما يتصل بمقاصد المؤلف [صاحب النص]... وفحوى القول ... هو ضرورة ملازمة الناقد ملازمة شديدة العمل [أي النص] الذي أمامه»[2].

أمّا مؤلفه فكل ما يلتمس منه هو ما تشير إليه تلك المعايير مما يمكن أن ينير السبيل إلى تحقيق الغاية، وما يمكن أن يعين في الكشف عن تلك المعايير التي يجري الحكم عليه بمقتضاها. أما مهمة الناقد فمهما قيل فيها فإنها، في رأي «كودويل»، لا تتعدى أن تكون نظرة ترصد الأثر الفني من خارج

(1) انظر قضايا في النقد الأدبي، ص319 ـ 320.

(2) Literary Criticism, (Coombes), pp.11 - 12.

حدوده[3]. ومع ذلك، كثيراً ما يدعي الناقد أنه يهدف إلى كشف قيمة «النص»، أي القيمة الجمالية فيه. وفي كلتا المهمتين أخطار لا بدّ أن يحذرها البحث الأكاديمي الذي يعتمد قواعد معيّنة أو منهجاً معيّناً للتقليل من أخطار الشطط في ذينك الطرفين [المؤلف والناقد] اللذين يقع «النص» بينهما، ومن البديهي أن نقول إنّ كثيراً من الدراسات يطغى فيها النظر في سيرة المؤلف، والمقياس المنصف في ذلك اقتصار الدراسة على وقائع من سيرة المؤلف، مما له علاقة بالنص فحسب، أو تطغى معايير النقاد المطبّقة على «النص» وأحكامهم، إن وقفت الدراسة عليها فيصبح بحثاً في سيرة المؤلف وما يتصل بها من أمور أوفى أحكام النقاد وما يسقطونه عليها من أنفسهم، فيطغى أحدهما أو كلاهما عليها، وينسى موضوع الدراسة الأساس، وهو «النص» . ثم إننا نجد أخطاراً أخرى إذا ما فُقد المؤلف أو الناقد، لسبب من الأسباب، فقد يُنسى المؤلف، كأن يُنسب «النص» إلى مؤلّفٍ مجهول، كما هو مألوف في تاريخ الشعر العربي، حين نواجه أبياتاً. تتشابك فيها النسبة بين شاعرين أو أكثر، أو نجهل قائلها فنقرأ عبارة: «كقول القائل» أو «كقول الشاعر» أو «كما قال أحدهم» أو «بعضهم» من غير ذكر لاسم القائل. وهنا قد تعجز الدراسة عن الاستنارة بسيرة المؤلف وظروفه التي دفعته إلى قول «النص» ، فلا بدّ، إذن، من أخذ «النص»، في هذه الحال، مستقلاً إلاّ من الخيوط التي تشده بعصره، إن وُجدت إشارة إليه كقولهم «قال شاعر إسلامي أو أموي أو عباسي، مثلاً». أو بمذهبه الذي ينتمي إليه كقولهم: «قال أعرابي» أو «أحد أهل نجد» أو ما شابه ذلك، وحينئذٍ لا بدّ أن نستضيء بآراء من سبق من النقاد فيما يتصل به، إن كان ثمة، نقاد أو أحكام نقدية له أو عليه. والحق أن «النص» المقطوع عن مؤلفه يحقق استقلالاً نسبياً، وحرية مناسبة في أنه قد يملي معاييره الفنية التي تنبع، هنا، من وجوده المستقل. وقد تضاف إلى «النص» دلالات تناسبه، وإن لم يكن المؤلف المجهول أرادها أو عناها. وإملاء المعايير، هنا، فيها شيء كثير من التوسع والتجوّز، لأنه قد يصبح فريسة مناسبة للدراسة تستبدّ بها لغة «النص» بما يمكن

(3) الوهم والواقع، ص15.

أن توحي للدارس من أمور، ويملي فيها صاحبها كثيراً من آرائه وأحكامه، وربما يملي كثيراً من أهوائه، مهما استعان بمقاييس موضوعية، فقد ينظر إليه على ضوء مذهبه السياسي أو الفلسفي الذي يعتنقه، فالشيوعي، على سبيل المثال، يعالج الفن من حيث علاقته بالمجتمع وعلاقته بفلسفته المادية(4). ولمّا كان العمل الفني يفرض على الناقد منهجاً معيناً فغالباً ما يختار الناقد المنهج الذي يتفق مع «خلفيته» الثقافية أو «مركبه الثقافي»، كمايقول «باشلار»(5). ومما يجدر ذكره، هنا، أن «للنص»، لدى «إليوت»، وجوداً مستقلاً لا ينتمي فيه إلى أي شيء خارجه، ويرى أن الناقد لا يجب عليه أن يبحث عن دلالات للعمل الأدبي خارج إطاره اللغوي(6). وليس للنص، كما يرى هذا الناقد، معنى موضوعي، فقد يبدو أن القصيدة [النص] تعني أشياء مختلفة لقُرّاء مختلفين «وقد تكون هذه المعاني كلها مختلفة عما ظن الشاعر [إن كان معروفاً] أنه عناه»(7). فتفسير القارىء قد «يختلف عن تفسير الشاعر ويساويه في الصحة، بل قد يكون أفضل منه»(8)، وهذا رأي مقبول لدى «وليك» دفاعاً عن تراكم المعاني على مر الزمن، وعلى ذكر رأي «إليوت»، هنا، نجد من المناسب أن نذكر أنّ تعليقات معينة تتصل بتفسير «النص» قد تقف ما يوميء إليه «النص» من دلالات ومقاصد، قد تكون مصدر اجتذاب القراء، كما نضبت إيماءات «الأرض الخراب» لإليوت التي كانت تنبع من غموضها وتعقيدها، بعد أن كشف «جون بيتر John Peter» بتفسيره أن تلك القصيدة تدور على الحب الشاذ Homosexual love (9). ولكن تعدد المعاني واختلافها باختلاف القرّاء، وأن المعنى هو ما تعينه القصيدة للقرّاء، قد يؤدي كل ذلك، كمايرى «وليك»، أيضاً إلى نتيجة لا ينقذها من

---

(4) انظر الوهم والواقع، ص15 ـ 16.

(5) في الأدب الفرنسي، ص80.

(6) معضلة تفسير النص (نصر أبو زيد)، مجلة فصول، ص144.

(7) مفاهيم أدبية 419.

(8) المرجع السابق، ص419.

(9) قضايا في النقد الأدبي، ص327.

الفوضى إلاّ كون هؤلاء القرّاء حساسين[10]. ويرى «وليك»، أيضاً، أن النظرية النقدية الإليوتية تتعارض كلها مع «فلسفته الموضوعية التي تسعى لتحديد التراث، ولا بدّ أن تبدأ بافتراض صحته»[11].

ويواجه الدارس، أيضاً، خطر النظر إلى ألفاظ «النص» مقطوعة عن دلالاتها الرمزية، فإذا اقتصر «النص» على الدراسة الحرفية فَقَدَ تجرده من كثير من سماته الفنية، أو أن دراسته تنتج نسخةً مبتدعة أو فهماً لا يدري أحد مدى ارتباطه بجوهر «النص»، وإن ارتبط، قليلاً أو كثيراً، بما عليه الدارس من القدرة على قراءة النصوص، أو أن «النص» مقطوعاً عن مؤلفه، يصبح وجوداً يقرر بناؤه الخاص فنيته، وتصبح له مقاصد جديدة لعل صانع «النص» المجهول لم يكن يقصدها، مقاصد تستقي وجودها من روح العصر الذي يُدرس «النص» فيه، مثلاً، أو من اتجاهات الدارس التي لا تخلص، فوق ذلك، من التأثر بروح العصر. فللأثر الأدبي، إذا أخذنا برأي «وايلد» «حياة مستقلة خاصة به، وقد يؤدي رسالة تتجاوز تلك التي أُريدَ له أن يؤديها»[12]. فتعدد المعاني لا يلازم «النص» دائماً ولكن القرّاء [النقاد] يسقطونه عليه.

واستقلال «النص» (أو كونه مقطوعاً عن كل شيء)، وإن منع مدعي ملكة النقد من الدخول فيه، قد يسجن، على الرغم من تحقق الدخول فيه، أولئك الذين يتحركون داخل جدرانه، فلا يجدون ما يستنيرون به، متجاهلين ما وراءه من عالم خارجي لا بدّ أن «النص» قد استمد عناصره منه. أما قول «برادلي» A.C.Bradley: «إن الشعر عالم مستقل بنفسه» تام قائم «بذاته» فعليك، إن أردت امتلاك ذلك العالم أن تدخله وتنسجم مع قوانينه، وتتجاهل، حينئذ، ما أنت عليه من معتقدات وأهداف، وأحوال خاصة في «عالم الواقع»[13] فيعني المجازفة بحتمية عزله عن الحياة، وهو تطرّف يقابله تطرّف إخضاعه لمقاييس

(10) مفاهيم نقدية، ص420.

(11) المرجع نفسه، ص420.

(12) قضايا في النقد الأدبي، ص287.

(13) المرجع نفسه، ص34.

غريبة عنه كمقاييس الفلسفة والأخلاق والدين. فاستقلاله، كما يقول أحد النقاد[14]، يعني الدفاع عن وحدته ورفض معالجته بتلك المقاييس التي ذكرنا آنفاً.

وقد تربك آراء النقاد، من وجهة أخرى، دراسة «النص» إذا ما تعددت واختلفت في تقديره، ولكنها كالمساكن أسوأها خير من عدمها، فقد تدلنا، كما أومأنا من قبل، على قيمة «النص» منظوراً إليه من زوايا مختلفة وفي مواقف متباينة، وقد تدل تلك الآراء على سمة فيه قد تكون سبباً في بقائه، وهي تلتفت إلى ما تبثه لغته بقدر ما فيها من التكييف والإيحاء، إن كانت كذلك، لما في ذلك من قوة دافعة تتحدى الحدود التي رسمها روح العصر حوله. ومع ذلك، قد تختلف معايير التقويم بين المتلقين، فمعيار التقويم في رأي «إليوت» مثلاً، هو «ما نجرّبه من متع عميقة حيثما نقرأ «نصاً» من النصوص الجيدة، ثم نستجيب لعظمته الفنية وقيمته الأدبية على أساس الفهم السليم والاستجابة الصحيحة، فهماً عماده النقد المتكامل»[15]. ويبدو لي أن «إليوت»، على ما في قوله من تعميم، ومهما تسلح بعدّة الناقد، قارىء، في نحو ما، لأن تجربة المتع تختلف بحسب استجابة المتلقين لما يتضمنه «النص»، أو في الأدق، لما يثيره في كل منهم. ونحن بعدُ، نسأل: ما سمات «النص» الجيد؟ وما الفهم السليم؟ وما حدوده وأسبابه؟ وكذلك الاستجابة الصحيحة، وما النقد المتكامل؟ يقول: «إليوت»: «أن العمل الفني متكامل في حدّ ذاته، له كيان بقدر ماله من موضوعية، يتمتع بصلة قوية بالتراث الماضي بقدر ارتباطه ارتباطاً وثيقاً بالتيارات الحاضرة. إنّ هذه العلاقة تتوقف على الكليّات لا الجزئيات، أو على الفكر العالمي لا المحلي، وعلى النظرة الموضوعية لا الذاتية، والنقد الصحيح هو الذي يتتبع الخيوط التي كوّنت في مجموعها نسيج هذه العلاقة»[16]. وبتعبير آخر إنه النقد المستوعب المستنير، فهل في قدرة كل ناقد أن يصدر عن نقدٍ

---

(14) المرجع نفسه، ص34.

(15) إليوت (فاتق متي)، ص55.

(16) المرجع السابق، ص25 ـ 26.

مستوعب يأخذ في الحساب كل شيء، في توازن دقيق، ثم يخرج بمُتَعٍ عميقة. ونحن نعلم أن من طبيعة المتع الفنية، ـ وهي تختلف عن المتع العقلية في حلّ مسألة رياضية أو التوغل في طبيعة الكون أو غير ذلك ـ، أنها تتصل، في المقام الأول، بالإحساسات «والعواطف» البشرية، وتستجيب استجابة ذات تأثير حيّ أساسه الانفعال. إن استجابتنا لعظمته الفنية وقيمته الأدبية، تنقلنا إلى نظرية التأثير لا إلى طبيعة «النص» نفسه، فقد يكون «النص» مثيراً بالنسبة إلى زمن معين وأناس معينين، فعالميته تصدّها محلية المتلقي ومزاجه، و«النص»، خارج ذلك الزمن وهؤلاء الأناس، «نص» استنفد تأثيره، مهما كانت عالميته أو ارتباطه بالماضي، فلا يجد، لأسباب كثيرة متشابكة، استجابة ترقى إلى استجابة متلقيه السابقين. ولا بدّ أن «إليوت» يدرك ذلك، لأنه يرى أن نقصاً في أحد عناصر «النص» سيؤدي حتماً إلى عدم التهيؤ أو «التكيّف» على الوجه الصحيح ومن ثمّ يخرج عن «النص» الذي نحن بصدده، وتنشأ عن ذلك تأثيرات لا تمت له بأدنى صلة، فهي من وحي خيالنا واستجابة لرغباتنا ونزواتنا[17]. وما دمنا في دائرة «النص» وعناصره فلا بدّ من القول بأنه يجب أن يؤخذ وحدة واحدة متكاملة غير قابلة للفصل، فكما يقول «هارولدأزجون»: «لا يظل شيء من شكل القصيدة، ولا بنيتها العروضية ولا علاقاتها الإيقاعية ولا أسلوبها الخاص بها عندما تفصل عما تحتويه من معنى. فاللغة ليست لغة بل أصوات، إلاّ إذا عبّرت عن معنى، كذلك يعتبر المحتوى بدون الشكل استخلاصاً لشيء ليس له وجود ملموس، لأننا لو عبّرنا عنه بلغةٍ مختلفة لأصبح شيئاً مختلفاً، ولا بدّ من أن تدرك القصيدة كلاً حتى تتم عملية الإدراك. ولا تناقض بين الشكل والمحتوى لأنه لا وجود لأي منهما بدون الآخر. واستخلاص الواحد من الآخر قتل للاثنين»[18] «وعزل الأفكار»، كما يقول «كومبز Coombes»، «أو أي شيء آخر عن نسيج الكتابة [النص] لا يصح في النقد، أن النص لا ينقد بفصل عناصره بعضها عن بعض،

(17) المرجع السابق، ص55.

(18) مفاهيم نقدية، ص50 ـ 51.

كعزل الأفكار، مثلاً عن الأسلوب»[19]، و«قد أكد» كروشيه في كتابه الاستطيقا (1912) على وحدة العمل الفني وعلى تطابق الشكل والمضمون بقوة، ورفض الفكرة القائلة بإمكانية وجود مضمون يمكن استخلاصه على حدة وقال: «إن الحقيقة الاستطيقية [الجمالية] هي الشكل ولا شيء غير الشكل..»، والشكل، عند «كروشيه» هو التعبير «الحدسي»، وهو اسم آخر للعمل الفني، ولكن العمل الفني عند «كروشيه» حديث داخلي خاص، فما هو خارجي لا يعتبر عملاً فنياً، في رأيه، و... يعترف «كروشيه» نفسه أن ما يدعوه بالشكل يمكن أن يدعى بالمضمون أيضاً»[20]. ولا يُعنى «كروشيه» بالبنية اللغوية، بل بالإحساسات والاتجاهات التي تشغل ذهن الكاتب وتتجسد في العمل الفني[21]. كذلك لا يمكن أن نعزل «نصاً» عن أصله الذي يضمّه، كنصّ من مسرحية، مثلاً، فنحكم على «نص» من «عطيل» أنه كلام طنّان، لأن «شكسبير» أراد أن يكون في هذا الاتجاه من أنواع الكلام، فالموقف يقتضيه، ولكنك، إذا أخذته معزولاً منفصلاً، قضيت على الموقف، وبدا في غير ما أراده له المؤلف[22].

وتأتي معضلة النقد، في كثير من الأحيان، من كون «النص» عصيّاً على التحديد والإفراد بعيداً عن مؤلفه وقرّاء عصره، وما قيل فيه في ذلك العصر وفي الأجيال بعده. وقد يقال: إن «النص» لا علاقة لآراء معاصري الشاعر به «فجمهوره جمهور مثالي دائماً»[23]. ولكن. قد يقال إن «النص» الجيد له القدرة على مخاطبة الناس خارج الموقف الذي نتج فيه[24]. و«النص» ، مقطوعاً عن كل شيء، بدعةٌ معاصرة، ولكنه، كياناً قائماً بنفسه، يثير في قارئه ما يثير، عمليةٌ قديمة حديثة تعاصر متلقيه، سواء أُوجِدوا وقت مولده أم بعده.

(19) Literary Criticism, (Coombes), p.14.

(20) مفاهيم نقدية، نقدية ص52.

(21) المرجع نفسه، ص52.

(22) Literary Criticism, (Coombes), pp.17.

(23) قضايا في النقد الأدبي، ص323.

(24) المرجع السابق، ص323.

ويفضّل قُرّاءٌ «النص» مستقلاً، لأنهم، حينئذٍ، يواجهونه مواجهةً مباشرة، فيرون أنهم أقدر على تذوقه، وهم يغترفون منه من غير ما وساطةٍ تنال من تلك الصلة المباشرة، أو تعدّل منها، أو تحرفها، ويحصلون منه على متعتهم التي ينشدونها. ولكنّ قُرّاءً آخرين يتطلّعون إلى فهم «النص» وما حوله[25] قبل تذوقه، ويرون أن متعة تقوم على فهمه هي أعمق وأغنى من أخذه مستقلاً يمنحهم ما يمكن أن يمنح وهو وحدة مستقلة قائمة بنفسها «معدّة» في وجودها الشكلي الظاهر. إنّ فهمه، في رأيهم، يعمّق المتعة بما يناسب درجة ذلك الفهم.. وقد يتيح الفهم العميق لهم رحلة بعيدة في عالم الشاعر يرجعون بعدها وقد تغيّروا، كثيراً أو قليلاً، عما كانوا عليه قبل قيامهم بها، فلم يعودوا كما كانوا من قبل. لقد تغيّر إطارهم العام بإرباكه بما حصلوا عليه من زاد الرحلة[26]. وهذه هي فائدة المتعة الفنية العميقة. ولكن من القُرّاء من لا ينشد المتعة من أجل المتعة حسب، بل يقوم بعملية تفسير «النص»، أيضاً، فيهيّىء نفسه للوساطة بينه وبين قرّاءٍ آخرين[26]، وذلك هو الناقد، فقد تكون مهمته تفسيرية تكشف عن مواطن الجمال في «النص» أو تحدد فنيته. وقد يقوم بمهمة أخرى قضائية، وهي المهمة التقديرية فينشد القِيم التي ينطوي عليها «النص». وقد تبدو المهمة التفسيرية متصلة بجماليته وفنيته، ولكن القيمة التقديرية والتقويمية تتصل بمغزى التجربة التي عبّر عنها المؤلف. فنحن هنا، بإزاء اتجاهين يصدران عن تجربة الشاعر، فقد ذكرنا، من قبل، أنّ الشعر تعبير عن تجربة في ألفاظ، وهذا التعبير يكشف عن نفسه في حالة تذوقه المباشر أو الدخول في عالمه، أو تفسير مواطن الجمال وكشفها للآخرين. ولكن التجربة قد تتبلور في مغزى كما في الشعر التعليمي، (ولا نقصد هنا بالشعر التعليمي «النظم التعليمي»، أو العلوم المنظومة كمنظومة ابن مالك «ألفيته» في النحو، أو نظم العلوم الأخرى، فمثل هذا يخرج عن نطاق الشعر، بطبيعة الحال، ولكن الشعر التعليمي يمكن تمييزه في شعر الحكمة والنظر في مظاهر الحياة والموت

---

(25) انظر رأي الأستاذ الخولي في كتاب «مدرسة الكوفة» لمهدي المخزومي ص167.

(26) انظر قضايا في النقد الأدبي، ص24.

وما فيهما مما يلهم من تجارب تتصل بإثارة الإحساس البشري من سرور وأمل أو فجيعة ويأس باستخلاص قيمة بشرية خلقية قائمة على أمثال تلك التجارب)، فقد يشارك الفكر في استخلاص مغزى من تجربة فيجري في تعبيرٍ موجز يأخذ مجراه فيما نسميه بالشعر التعليمي، أي الشعر الذي يتبلور فيه الإحساس في حكمة، أي فكرة أو نتيجة تؤسس دلالة فكرية لها قيمة خلقية أو إن شئت قلت تعليمية، كقول المتنبي، مثلاً:

واحتمالُ الأذى ورؤية جانيه غذاءٌ تضوىٰ به الأجسامُ

فقد يكون أساس تجربة الشاعر، هنا، موقفاً جرّبه الشاعر مع امرئٍ أنزل به الأذى (كافور، مثلاً)، ولم يستطع ردّ ذلك الأذى أو عقاب جانيه الذي كان يراه يغدو ويروح فيذكّره بما اقترف بحقه، فيؤلمه أن يراه ويهزله احتمال الأذى مع رؤيته غادياً رائحاً، فإذا بتلك التجربة التي عاناها الشاعر ترتفع، في بيت المتنبي، من خصوصيتها المحلية إلى مغزىً عام قد يتكرر في مواقف أخرى مماثلة، في مجتمع بني الإنسان. هذا المغزى لم يعد صورة جمالية محضاً تفصح عن إحساسٍ معيّن، بل صار الفكر البشري يشارك فيها أو صارت هي في إطار فكري أخرجها من الجمالية المحض إلى مشاركة فكرية بمقدار يزيد أو ينقص بقدر ما يرجح فيها من عنصري الجمال والفكر. فالشعر التعليمي، في أوضح صوره، إذن، مغزى تجربة شعورية شارك فيها الفكر بمقدار أبرزها في تعبير حكمي أو خلقي يفيد منه بنو الإنسان في إثراء تجاربهم الفكرية وفي سلوكهم في مجتمعاتهم ويعمّق من إحساساتهم بتجارب الحياة وصورها. ومهما يكن من شيء فإن مثل هذا الشعر التعليمي يبقى محتفظاً بقيمته بصفته مغزى تجربةٍ بشرية خاصة ارتفعت بصدقها وقوتها فصارت عامة، ما دام مثلها يتكرر في المجتمع، فالمغزى، إذن، صورة لتجربة شعورية خاصة تحمل معها فنيتها وجمالها بما لا يخرجها عن دائرة الشعر والفن، وتتألف فنيتها بمقدار حيوية التصوير فيها وبعدها عن أن تكون حكمة مباشرة أو فكراً مجرداً خالصاً يُدلىٰ به كما يُدلى بالقوانين والأحكام. أما بالنسبة إلى الناقد فالشيء المهم، في الشعر التعليمي، لديه، هو أنه يدفعه، إذا أراد أن يمارس فيه عملية النقد المستوعبة،

إلى التفسير والتقدير، فالتفسير هو الكشف عن الأساس الذي «تبلور» عنه المغزى، وقد يتطلب هذا رحلة بعيدة في عالم الشاعر، ومهارة الدليل الخبير في الوصول إلى الموقف البعيد الذي وجد الشاعر نفسه فيه. فالمغزى، في نحوٍ ما، تعبير مكثّف موقر بالإيحاء والإيماء تتجلى في كشفه مهارة الناقد وعمق بصيرته. أما التقدير فاستخلاص قيمة المغزى وقياس أهميتها ودرجة التوفيق في احتضان تجربة الشاعر الخاصة والارتفاع بها إلى تصوير موقف بشري عام.

«النص» ومتلقيه

وفي عودة إلى «النص» من موقف آخر، نجد أنه، عند متلقيه، ليس «النص» في جوهره، فقد يكون مضافاً إليه تأثيره في هذا المتلقي أو ذاك، أو مجموعة التأثيرات في المتلقين، قبل ذلك، وقد يؤثر في «النص» السابق تأثير لاحق، فالنص الجاهلي، عند متلقيه في عصره غيره في متلقيه في العصر الحديث، فهذا المتلقي الأخير، وهو متأثر بروح عصره وبالتيار الاقتصادي، مثلاً، أو بعلم النفس «الفرويدي»، قد يقوم بقراءة جديدة يتلمس فيها مثل هذا التيار في «النص» أو خيوط «اللاوعي» «الفرويدي»، مما لم يألفه مؤلف «النص» ومجموع المتلقين في الجاهلية، وهذا هو التأثير «الرجعي» الذي يعصر «النص» أملاًفي أن يزوّده بما هو متأثربه، وهو خطر ماثل، دائماً، وقعت في شباكه جمهرة نقادنا في العصر الحديث ونقاد غربيون ماركسيون وآخرون متأثرون بتيارات علم النفس الحديثة.

و«النص»، دائماً، سلعة تحمل قيمتها معها بقدر ما يحمل المتلقون من ثقافة ونظر نقدي، وبقدر ما يحملون، في درجات متفاوتة، من حاجاتهم إلى تلك السلعة. ولكنّ «النص» يتطلب أموراً أخرى لدى الطُلَعة من المتلقين (ومنهم، أوفي مقدمتهم النقاد المحترفون)، فالمتذوق العفوي يسمع «النص» أو يقرأه ويستجيب له استجابةً تحمل تأثيراً متبادلاً بينهما (النص والمتذوق)، أمّا ما بعد المتذوق العفوي فالنظر في «النص» نظراً متمعناً، تحليله واستنفاد إيماءاته، وقد يقتضي هذا رحلةً بعيدة أو رحلات، كما مر بنا، في داخل «النص» تكشف خباياه ودواخله وإيحاءات ألفاظه وما ينطوي في نسيجها وطريقة نظمها

وإيقاعاتها من دلالات، ثم فنية «النص» في تلمس السمات الجمالية التي تكمن فيه (ويقتضي هذا كله خصوصية المتلقي وكفايته فيما يؤهله إلى ذلك)، فإذا بالنص، بعد هذا كله، يمنح القارىء معرفة عميقة ومتعة فنيّة بسبب تلك المعرفة، ولكن إن استطاع «النص» أن يربك الإطار الذهني لدى متلقيه، كما ذكرنا من قبل، فيعيد ترتيب ذلك الإطار ترتيباً جديداً، فإن نصوصاً أخرى لا تستطيع أن تحقق غايتها، لا لأنها نصوص رديئة، بل لأنها لا تكشف عن نفسها في يسر حتى للعين الفاحصة والبصيرة النافذة ما لم يُعِدّ الناقد نفسه إعداداً مناسباً للتحدي الذي تتضمنه تلك النصوص. والمسألة تبدو أكثر تعقيداً إذا ما نظرنا إليها من وجهة «فهم النص» الأفضل وتمييزه عن «فهم النص» الصحيح، لأن الفهم الأفضل «ربما لا يكون فهم المؤلف»[27]، ويكون الأفضل لدى غيره لدى ناقد آخر، أم لعله يفضل مقاصد المؤلف نفسه بعد حل رموز نصه «وقد صُوّرت المعضلة تصويراً حسناً، بضع سنين خلت، في سلسلة ردود متبادلة فيمايتصل بمعنى القصيدة الافتتاحية الذائعة الصيت لكتاب «بليك Blake» في «ملتون» ولا سيما الأبيات في «طواحين شيطانية مظلمة» والحاجة إلى بناء القدس في أرض إنكلترا الخضراء السارة، فمعنى المؤلف، هنا، لا يصل إليه القراء الذين لم يألفوا بقية كتابات «بليك» حيث «القدس» ليست مدينة ولكنها شيء يشبه «الحرية الجنسية»، و«الطواحين» ترمز إلى صيغة الفكر المتقلبة التي تعرف إليها «بليك» في «فيوتن» و«لوك Locke» واحتواها، ويمكن الاحتجاج، مع ذلك، بأننا سنجعل معنى أفضل للقصيدة بتجاهلنا مفردات «بليك» الخاصة فنفسر الطواحين بوصفها اتهاماً للثورة الصناعية»[28].

والقول إن «النص» لا يكتبه الشاعر بل خلاف ذلك، أي إن «النص» يكتب الشاعر، هو قول البنيويين «Structuralists» من أمثال «رولان بارت Roland Barthes»، فهم يرون «أن الأدباء لا يكتبون، ولكن اللغة التي يستعملون تكتبهم، إنهم وهم بعيدون عن ممارسة الحرية في انتخاب الألفاظ وترتيبها،

(27) قضايا في النقد الأدبي، ص31.

(28) المرجع نفسه، ص318.

ملزمون، بخلاف ذلك، بقوانين في اللغة صارمة إن أريد لكتاباتهم أن تنقل معنى، والقول «أنا» أكتب، لدى «بارت» شيء ساذج لموقف يوصف وصفاً أكثر دقة بـ «أنها تكتب» أو «أنا أُكْتَبُ»[29]. وقول «البنيويين» هذا صواب في جزء منه، لأن «النص»، أو بناء «النص» يفرض على قائله قوانين بنائه ويحبسه فيها، أو لا يسمح له من نفسه إلاّ ما تسمح له به اللغة من خلال إمكاناتها، فبناء «النص» يستوعب الممكن من قدرته اللغوية، أي إن «النص» يسجل تلك القدرة التي هي الشاعر أو قدر معيّن من الشاعر، ولكن الشاعر، من وجهة أخرى، يتحرك في حرية نسبية من خلال إمكانات اللغة، وقدرته اللغوية تشترك في الانتقاء وفي الترك النسبي، وكون «النص» يستوعب الممكن من قدرته اللغوية دليل على وجود تلك القدرة لا إلغائها. ومهما يكن من شيء فإن «النص» (أو قوانين بنائه) يسجل الشاعر، في هذا المعنى، ولكن سواء أسجل الشاعر نفسه أم أن «النص» سجله، فإن ذلك، في كلا الأمرين، يعني صلة لا يمكن إنكارها بين «النص» وقائله، ومن هنا تبدو سيرة الشاعر، أو دراسة الشاعر، أو بمعنى أدق وأكثر تحديداً، ما يتصل بالنص من سيرة الشاعر أمراً تفرضه الضرورة بسبب هذا الترابط الوثيق. وهنا تبدأ رحلة أخرى لا يؤمن القائم بها بمايقولون من «موت المؤلف» والاقتصار على «النص» مقطوعاً عنه، ليحقق استقلاله الخاص به، والحق أن استقلال النص هذا يغترف، مباشرة أو غير مباشرة، من المفهوم الخاطىء الذي يقول «بالتعضي»، أي استعمال المصطلح العلمي الذي يتبناه علماء الأحياء في «التعضي الحي». والقول، في النقد الأدبي، بوحدة «النص» العضوية، أي أن «النص» كالكائن الحي ينمو نمواً طبيعياً من الداخل قول (وقد تكلم فيه الناقد والشاعر الإنكليزي كولرج Coleridge من قبل)[30] بدا تهافته في مناقشة نقاد معروفين فيما يتعلق بالمصطلح[31].

---

(29) المرجع نفسه، ص120 ـ 121.

(30) المرجع نفسه، ص57 ـ 58.

(31) المرجع نفسه، ص56.

«النص» ومؤلفه:

لكن الرجوع إلى المؤلف لا يحقق الغاية المنشودة، بل ربما أفضى إلى ضلال، إن لم يكن القائم بتلك الرحلة عالماً بالمناطق التي يرتادها في سيرة المؤلف، لأن «النص» لا يصور المؤلف في حياته كلها، بل هو ابن حالة خاصة من حالات المؤلف الخصبة، وإن شدّته خيوط إلى شخصيته قد تمعن بعيداً في أطوائه. ومع ذلك، قد تجد الشخصية، خلف «النص» شخصية مستقرة في مختلف المناسبات، هذا إذا نظرنا إلى مجموعة شعر الشاعر وتحرينا السمة العامة التي تطبع ذلك النتاج وتجري فيه. وهذه السمة هي التي تمنح كل «نصّ» على حدة، والنصوص كلها، مجتمعةً، طابع الشاعر الأسلوبي. فالأسلوب، في نتاج الشاعر كله، يجري متجانساً، وإن كان كل «نصّ»، في أحيان كثيرة، له، مع هذه السمة العامة، خصوصيته التي تتأثر بالمناسبة التي قدحت التجربة ودفعت بها إلى أن تفرغ في هذا «النص»، ولهذا فإن النقد الفرنسي، في كتابات «جورج بوليه Georges Poulet» و«هلي ملر J.Hillis Miller» يبحث عن المؤلف في الإنتاج، في تلك الحال الخاصة لا ذلك الذي يقبع وراء الإنتاج مما ندعوه بالشخصية الثابتة التي تتخلل إنتاجه كله[32].

وحسبنا، هنا، أن نستحضر «نصاً» من هذه النصوص التي تفرض علينا القيام بالرحلة، وهي الحال الخاصة. وإليك، على سبيل المثال، المقطع الغزلي من لامية «كعب بن زهير»، بانت سعاد[33]:

بانتْ سعادُ فقلبي اليومَ متبولُ ... متيّمٌ إثْرَها لم يُجزَ مكبول

---

(32) المرجع نفسه، ص210.

(33) وقد تُدعى البردة، بناءً على الرواية التي تقول: إن الرسول الكريم ﷺ قد أعجب بها وعبّر عن إعجابه هذا بأن أهداه بردته، ولكن أقرب «نص شعري» إلى عهد الرسول ﷺ هوقول الأحوص فيما يتصل بالقصيدة، وقد جاء فيها أن الرسول أهداه الهنيدة (والهنيدة مئة من الإبل) ولم يذكرأنه أهداه بردته وإليك ماقال الأحوص في ذلك:

فقبلك ما أعطى الهنيدة جلّة ... على الشعر كعباً من سديس وبازل
رسول الإله المصطفى بنبوة ... عليه سلام بالضحى والأصائل

الأغاني، 9/ 259 ـ 260.

وما سعادُ، غداةِ البينِ إذ رحلوا، إلاّ أغنُّ غضيضُ الطرف مكحول
تجلو عوارضَ ذِي ظَلْمٍ إذا ابتسمتْ كأنه مُنهلٌ بالراحِ معلول
شُجَّتْ بذي شَبَمٍ من ماء محنيةٍ صافٍ بأبطحَ أضحى وهو مشمول
تجلو الرياحُ القذىٰ عنه وأفرطَهُ من صوب ساريةٍ بيضٌ يعاليل
يا ويحها خُلّة لو أنها صدقتْ موعودها أوْلَوْ أنّ النصح مقبول
لكنّها خُلّةٌ قد سيطَ من دمها فجعٌ وولعٌ وإخلافٌ وتبديل
فما تدومُ على حالٍ تكونُ بها كما تلوَّن في أثوابها الغول
وما تمسّكُ بالوصل الذي زعمت إلاّ كما تمسكُ الماءَ الغرابيلُ
كانت مواعيدُ عُرقوبٍ لها مثلاً وما مواعيدُها إلا الأباطيل(34)

هذه المقدمة الغزلية هي من قصيدة عامرة يمكن النظر إليها على أنها عمل «متكامل» قلّما نقف عليه، في هذه الروعة الفنية، إلاّ في أعمال الفحول من شعراء الجاهلية والإسلام، وما أقلّهم في مثل جودة هذه القصيدة. ولا تعنينا، هنا، دراسة القصيدة كلها، وإن تكن دراستها، مستقلةً، عملاً أدبياً يستحق صرف وقت الدارس فيه، مهما طال ذلك الوقت واستنفد من جهد وفكر. إننا معنيون هنا، بدراسة نماذج معينة تعيننا في بحثنا، موضع النظر. ومن هذه النماذج هذه المقدمة الغزلية (أو التي نظر إليها النقاد على أنها مقدمة غزلية)، بوصفها «نصاً» قائماً بنفسه، أوأننا وضعناها موضع «النص» المستقل لغرض نقدي معيّن.

هذه المقدمة غزلية في ظاهرها، تجري مع التقليد الأدبي الجاهلي، في مذهبه البدوي، بافتتاح القصائد بالوقوف على أطلال الحبيبة ومخاطبتها، أو ذكر الحبيبة والحنين إليها ووصفها ووصف جمالها وذكريات الحب واللقاء والوداع، أو غير ذلك مما يتفنن فيه شعراء ذلك المذهب. ومن الواضح أن المقدمة الغزلية هي في العادة، الجزء الخاص من العمل الفني الذي يتأثر، كثيراً، بحال الشاعر ساعة النظم، ويكون بمنزله تمهيد لما تهدف إليه القصيدة من مقاصد وغايات،

---

(34) شرح ديوان كعب بن زهير (صنعة السكري. ط. دار الكتب)، ص6 ـ 7.

فهي في نحو ما، رصد للغرض الاجتماعي من القصيدة (وعندي أن القصيدة البدوية القديمة تتألف من قسمين! فني واجتماعي)[35] ككل مقدمات الأعمال الفنية الكاملة، في ذلك المذهب، أمثال جمهرة القصائد السبع الطوال المعروفة، تقليدياً، بالمعلقات. ولكن المقدمة في المذهب البدوي ليست تمهيداً فنياً حسب، بل تحقق، أيضاً أموراً أخرى لا تقل أهمية عن ذلك، فمطلعها يقدح الشرارة الأولى في عملية النظم، وقوته الموسيقية، بتصريعة تجعل من هذه القدحة دافعاً قوياً يثير الشاعرية. والمقدمة الغزلية، بعد، (كالمقدمة الموسيقية في السمفونية) تبني جواً شعرياً متأزماً بالنسبة إلى الشاعر نفسه ومتلقِّيه، فتعِد جمهور المتلقين «عاطفياً» للانسياق في رحلة الشاعر الفنية. وإذا كانت القصيدة البدوية، في عمومها، انعكاساً للقبيلة في عالم الصحراء[36]، فإنّ مقدمتها، فوق إعدادها المتلقين، منطقة الشاعر الخاصة يفرغ فيها إحساساته الفردية وأشواقه. ولهذا قد تجد في تحليلها، وفي دلالات ألفاظ منها ما يكشف لك عن مكنون من «اللاوعي» لا تجده في أجزاء القصيدة الأخرى.

أما مقدمة «بانت سعاد» التي نحن بصدد دراستها فتبقى مقدمة غزلية، إن اقتصرنا على نصّها، مقطوعاً عن مؤلفها. وهي، في حدودها الغزلية، تصف بينونة الحبيبة «سعاد» وأثرها في الشاعر، وتستحضر صورة الحبيبة وأنوثتها وعذوبة رضابها وما يتصل بها من خلقٍ لا يدوم على حال، وتلك حال المرأة، في كثير من الأحيان، والشاعر، وهو من الفنانين المحترفين (من مدرسة أبيه زهير)، يرسم في كل ذلك، لوحةً فريدة في فنيَّةٍ ومهارة تثيران الإعجاب، وينتهي الأمر بالناقد إلى الفراغ من المقدمة، إن حبس نفسه في حدودها. ولكنه، ما إن يستضيء بشيءٍ من حال الشاعر «كعب» حتى تبدو شيئاً آخر غير الغزل، أو يبدو الغزل فيها ستاراً يستر به الشاعر، واعياً أو غير واعٍ، موقفاً لعله أقرب إلى الموقف السياسي منه إلى أي موقف آخر. فكعب بن زهير، صاحب

---

(35) انظر مواقف في الأدب والنقد، ص50 وما بعدها.

(36) المرجع السابق، ص60.

«النص» قال أبياتاً في نبي الإسلام ﷺ، وهو يخاطب أخاه «بجيراً»[37]. «فبلغت أبياته رسول الله ﷺ فأهدر دمه وقال: من لقي منكم كعب بن زهير فليقتله، فكتب إليه أخوه «بجير» يخبره، وقال له: انجهْ، وما أراك بمفلت. وكتب إليه، بعد ذلك، يأمره أن يسلم ويقبل على رسول الله ﷺ[38]. لقد كان «كعب»، إذن، مع المشركين، وكان أخوه «بجير» مع الرسول الكريم ﷺ ويقال: إن «بجيراً» كتب إليه: «أن النبي ﷺ يهمُّ بقتل كلٍّ من يؤذيه من شعراء المشركين، وأن ابن الزبعري وهبيرة بن أبي وهب قد هربا، فإن كانت لك في نفسك حاجة فأقدم على رسول الله ﷺ فإنه لا يقتل أحداً جاء تائباً. . .»[39] فأحس «كعب» بالخطر الداهم يقترب منه، ولا بدّ من أنه وعاه وقدّره، فأزمع مفارقة المشركين إلى الرسول ﷺ.

من هذه الإلمامة الموجزة نجد أن بينونة سعاد في مطلع القصيدة، في قوله: «بانت سعاد» موحية تشير إلى بينونة المشركين أو قل بينونته، أي انفصاله عنهم، أولئك الذين اختارهم، من قبل، وكان في معسكرهم ومكث فيهم. وسعاد هذه [وهي ترمز إلى المشركين]، على جمالها، ليس وراء حبها طائل، فلا يصدق وعدها، ولاتقبل النصح من غيرها، وهي خليلة خُلط الفجع بدمها في المصائب، والكذب في القول، وإخلاف الوعد وتبديل خليل بآخر. وهي، فوق ذلك، لا تدوم على حال، وليست مواعيدها إلا الأباطيل. وتلك صفات ظاهرها يتصل بالحبيبة الجميلة القُلَّب، وباطنها نقد عنيف لوعود المشركين بالنصر وأباطيلهم في ذلك. إنه يشير إلى موقف المشركين المتزعزع في خصومتهم ونزاعهم مع رسول الله ﷺ، فآمالهم ووعودهم بالنصر إنما هي آمال كاذبة ووعود زائفة. وبينونة «سعاد» في مطلع القصيدة تشير إلى أنه صار بعيداً عن معسكر المشركين بعد أن خانت أمانيه في كل ما رسمت من أمور فها هوذا يفارقهم، وهم الذين اختارهم من قبل ومكث بينهم أمداً طويلاً مخدوعاً بما

(37) انظر الأغاني (دار الثقافة)، 17/ 41.

(38) المصدر السابق، 17/ 42.

(39) شرح ديوان كعب بن زهير، ص4 ـ 5.

كانوا يعللون به أنفسهم، وهو معهم، بما يعللون من نصر وظفر، كل ذلك امتزج في نسيج ماهر عجيب تنفست فيه شاعريته في ستار هذا النسج من الغزل الجميل، فخلص منه، من هذا العرض السياسي الغزلي الذي قدّم به قصيدته إلى مديح الرسول الكريم ﷺ وكأنه مهّد لتحوله ـ بعد أن بان المشركون، وبعدوا عنه ـ إلى جانب المعسكر الثاني، معسكر الإيمان والنهج القويم، في عرض طبيعي يحمل في طيه عذره المنطقي وتسويغه.

وهكذا نجد أن الوقوف على ما يتصل بالنص من سيرة الشاعر، ولو بإيجاز شديد، لازم، أحياناً، إن كنا نريد من «النص» أن يمنحنا أكثر ما يمنحنا لو أننا نظرنا إليه مقطوعاً عنها، وكأنه مقدّمة غزلية لا تقدّم إلا تقليداً أدبياً جرى عليه المذهب البدوي في بناء القصيدة، فالقصائد «المنتزعة عن محتواها التاريخي يكون لها معنى آخر»، كما يقول أحد النقاد[40]، والاقتصار على ظاهر «النص» قد يكون اقتصاراً على الفهم الصريح، ولكن تفسير ما ينطوي عليه من هذا التلميح السياسي الذي في مقدمة كعب[41] قد يكون الفهم الأفضل، وهو - أي التفسير الثاني - يتيح للمتلقي إثراءً مزدوجاً، فتزدوج المتعة، تبعاً لذلك، لأنه سيواجه، حينئذ، صورتين متشابكتين، هما صورة الغزل بالحبيبة «سعاد»، وصورة الموقف السياسي المستجد في البعد عن المشركين والالتحاق بمعسكر المسلمين.

ولدينا مثل آخر أكثر إثارة وأوضح في تبيين ما نحن بصدد منه، من هذه الوجهة، وجهة «النص» وما يتعلق به من سيرة مؤلفه، ذلك المثل هو قصيدة أبي فراس الرائية التي قالها في الأسر: «أراك عصي الدمع...». والقصيدة رائعة، فريدة، كسابقتها، في موضوعها وعرضها وصورها وإيماءاتها حتى إنها لتنافس أجمل ما أبدعت قرائح الشعراء في الشعر العربي القديم، نجتزىء منها بما يقوم بحاجتنا في بحثنا هذا، وإن كان المرء ليدرك، وهو ينتخب منها ما يؤلف مثالاً لما يريد، إنه يتعسف، وأن ما يختاره بتر لأجزاء من كل قد يستعصي على التجزئة:

---

(40) نقاد الأدب (واتسون)، ص231.

(41) انظر المطلبي A Critical Study of the Poetry of Dhul-Rumma, (Ms 1960 p.89.

أراكَ عصيَّ الدمعِ شيمتُكَ الصبرُ — أما للهوى نهيٌ عليك ولا أمرُ
بلى أنا مشتاقٌ وعنديَ لوعةٌ — ولكنّ مثلي لا يُذاع له سرُّ
إذا الليلُ أضواني بسطتُ يدَ الهوى — وأذللتُ دمعاً من خلائقِهِ الكِبْرُ
تكادُ تضيءُ النارُ بين جوانحي — إذا هيَ أذكتْها الصبابةُ والفِكْرُ
معللتي بالوصلِ والموتُ دونه — إذا متُّ ظمآناً فلا نزل القطرُ
حفظت وضيّعتِ المودّة بيننا — وأحسنُ من بعضِ الوفاءِ لك الغدرُ
بنفسي من الغادين في الحي غادة — هوايَ لها ذنبٌ، وبهجتها عذرُ
تروغُ إلى الواشين فيَّ، وإن لي — لأذناً بها عن كلّ واشيةٍ وقرُ
بدوتُ وأهلي حاضرون لأنني — أرى أنّ داراً، لستِ من أهلها قفر
وحاربتُ قومي في هواكِ، وإنّهم — وإيايَ، لولا حبُّك، الماءُ والخمرُ
وفيتُ، وفي بعض الوفاء مذلةٌ — لإنسانةٍ في الحيِّ شيمتُها الغدرُ
تسائلني من أنت وهي عليمةٌ — وهل بفتى مثلي على حالِهِ نُكْرُ
فقلتُ لها لو شئتِ لم تتعنَّتي — ولم تسألي عني وعندك بِي خُبْرُ
فقالتْ: لقد أزرى بك الدهرُ بعدنا — فقلت: معاذ الله، بل أنتِ لا الدهرُ
فلا تُنكريني يا ابنةَ العمِّ، إنه — ليعرف من أنكرتِهِ البدُو والحضرُ(42)

وما أثبتته من القصيدة يُنظر إليه، في العادة، على أنه غزل، فيه تصوير للنأي والشوق والعتاب، وغير ذلك مما يُلمُّ به الشعراء المحبون. ولكنه، في حقيقة أمره، لم يكن غزلاً، ولا أراد به الشاعر أن يكون كذلك، وإن جرى في نسيج غزلٍ عذبٍ جميل، فهمته «أم كلثوم» أو من اختار أبياتاً منه لها، على أنه كذلك، فجرى في غنائها في أجمل ما جرى به صوتها العذب الجميل. ولكن أهو غزل حسبْ؟ إنه كذلك، إن اقتصرنا عليه، أو على ظاهره في قراءةٍ سريعة لتذوقٍ عفوي عابر.

ومن الغريب أن يكون هذا موقف أدباء كالدكتور زكي مبارك وأحمد بدوي فقد ذهب الأول إلى «أن تلك الحبيبة التي لوعت أبا فراس امرأة بعينها من النساء

(42) شرح ديوان أبي فراس الحمداني (دار إحياء التراث العربي ـ بيروت) ص11 ـ 12، وانظر ديوان أبي فراس (شرح الدكتور خليل الدويهي ـ دار الكتاب العربي ـ 1994، ص160.

ونستطيع أن نعرف من هي ولكنه يكفيها أنها أنطقته بهذه اللوعة الخالدة»[43].

ورأى الثاني أن «أبا فراس كان في حبه، كما يظهر من خلال هذه الرائية مثالياً يفخر بمثاليته مما يظهر الصلة الوثقى بين غزل القصيدة وهدفها، فالقصيدة فخر بسجاياه وخلاله، وغزلها فخر بما يتحلى به في الحب من صفات المحب الصادق في حبه الوفي لمن يهواه، والخاضع له والمتقبل لحكمه وإن كان ظالماً»[44].

وقد رأيت، بناءً على فحص الظروف المحيطة، آنذاك، «بأبي فراس» «وسيف الدولة» أن القصيدة ترمز إلى ما يدور بينهما، وأنها، في معنى من المعاني، رسالة خاصة، مما يقرب من أن يكون ما يطلق عليه، الآن، رسالة «شفرة» وضعت في إطار من الغزل لتخفي وراءها ما يريد «أبو فراس» أن يبلغه «سيف الدولة» فأثبتّ ما يقرب من هذا بهامش رسالة الدكتوراه (بالإنكليزية) المقدمة إلى جامعة لندن عام 1960م. ومما جاء في الهامش (ص89) «لقد نظم القصيدة وهو يعاني من جرح بليغ شديد في السجن البيزنطي في القسطنطينية. وقد شكا من تأخر «سيف الدولة» في افتدائه، وإرساله، بدلاً من ذلك، رسائل في التقريع والتأنيب. ففي هذا الغزل يلوم «أبو فراس» «حبيبته التي لم تكن إلا سيف الدولة»، ويشكو، في مرارة، من إقامته المؤلمة في السجن وسوء المعاملة التي يلقاها من «سيف الدولة»[45]. (وقد دعا إلى هذا الهامش ما أثبته في متن رسالة الدكتوراه (ص89) من كون المقدمة الغزلية «لبانت سعاد» ليست غزلاً، كما في ظاهرها، بل تخفي وراءها موقفاً سياسياً، كما مر من قبل).

ويرى المرحوم الدكتور محمد مهدي البصير، أيضاً (في كتاب الأدب العباسي المنشور في عام 1970م إن «غزل هذه القصيدة رمزي يدور حول سيف الدولة، وموقفه من أبي فراس في الأسر، وأن الوعد [الوصل] الذي قال أبو

---

(43) أبو فراس الحمداني (د. النعمان القاضي)، القاهرة، 1982، ص354 (عن الموازنة بين الشعراء لزكي مبارك، ص321.

(44) أبو فراس الحمداني (عن شاعر بني حمدان لأحمد بدوي، ص140 ـ ص355.

(45) A Critical Study of the Poetry of Dhul-Rummal, (F.N) p.89.

فراس «إن الموت دونه» هو وعد سيف الدولة بفداء ابن عمه، وأن قول أبي فراس (تسائلني من أنت وهي عليمة) إشارة بارعة إل قول سيف الدولة: «ومن يعرفك بخراسان»(46).

أما النعمان القاضي فقد اضطرب في موقفه من هذا الغزل قائلاً: «وقد يبدو هذا الاتجاه [النظر إليه على أنه رمزي] غير صحيح وبعيداً عن الواقع إذا ما تأملنا تاريخ الرائية وتاريخ إنكار الأمير لابن عمه عقب واقعة استعانته بأهل خراسان، فالرائية من أول ما قاله أبو فراس في الأسر وقبل أن يتبين له موقف الأمير من قضيّة افتدائه، بدليل خلوها من طلب الفداء بينما [كذا] كانت واقعة استنجاد الشاعر بأهل خراسان، بعدذلك، كما يبدو في قصيدة أبو [أبي] فراس التي عاتب فيها الأمير ومطلعها:

أسيف الهدى وقريع العرب   علام الجفاء وفيمَ الغضبْ

وبناءً على هذا فإنه يمتنع تاريخياً أن تكون الرائية رامزة إلى ما رمزت إليه، إلاّ أن الدفع التاريخي ليس بحجة تمنع ما ذهبنا إليه من أنه يعني بالمحبوبة سيف الدولة الذي صدق فيه قول الواشين وما رموه به في حضرته من تهوره وإيثاره الأسر على الفرار. أما حديثه عن أهل خراسان فلاحق للرائية، وإن كان الشبه واضحاً تماماً بين جو كلٍ من القصيدتين فيما يختص بموضوع إنكاره والتعريض بخمول ذكره»(47).

وموقف من رأى في قصيدة «أبي فراس» غزلاً بحتاً بامرأة معينة، واضح يمكن فهمه على ضوء اقتصاره على ظاهر «النص» من غير الإفادة مما حوله من بعض وقائع سيرة «أبي فراس». وهذا الموقف يرينا «أخطار» النظر إلى «النص»، أحياناً، مقطوعاً عما عداه، مستقلاً بنفسه.

أمّا مؤلف «أبو فراس الحمداني» الدكتور النعمان القاضي فمردّ اضطرابه إلى قصوره عن الدخول في عالم «النص» ومعه بعض الأضواء الكاشفة المستفادة

---

(46) محمد مهدي البصير، في الأدب العباسي، بغداد، 1970، ص394.

(47) أبو فراس الحمداني (القاضي)، ص356.

من سيرة الشاعر، فهو يرى أن القصيدة «من أول ما قاله أبو فراس في الأسر وقبل أن يتبين له موقف الأمير [سيف الدولة] من قضية افتدائه «وأن الدليل على ذلك، كما يقول، «خلوّها من طلب الفداء» وأن «واقعة استنجاد الشاعر بأهل خراسان بعدذلك» بدليل ذكره لها في قصيدة أخرى يقول فيها:

وإن خراسان إن أنكرتْ   علاي فقد عرفتها حلبْ

وهذا هو الدفع التاريخي الذي يمنع «أن تكون الرائية رامزة إلى ما رمزت إليه».

وهذا يعني أننا إذا أوضحنا أن القصيدة تشتمل على إشارة إلى طلب الفداء بطل قوله إنها أول ما قاله في الأسر، وبطل كل شيء (حتى الدفع التاريخي) مما بناه على ذلك. يقول أبو فراس.

معللتي بالوصل والموت دونه   إذا متُّ ظمآناً فلا نزل القطر

(وفي رواية: معللتي بالوعد[48] . . .).

ومعنى البيت، إذا حللّنا «مغمّضه» (شفرته)، أنه قد جرت بين أبي فراس وسيف الدولة مكاتبات لافتدائه وأن سيف الدولة كان يعلله بذلك ويماطله (لسبب قاهر سنذكره فيما بعد)، ولكن أبا فراس (لسبب آخر سيأتي ذكره) يلحّ عليه في ذلك، ويذكّره بأنه إذا مات (كما كان يبدو له من حاله آنذاك) فلا حاجة له بالفدية، إذ لا فائدة، إذ ذاك، بها، وكيف يحتاج مَيْتٌ إلى افتداء؟ لقد كان مدرسونا، في الثانوية، رحمهم الله جميعاً، يضربون هذا البيت مثلاً على «الأثرة» (الأنانية، كما كانوا يطلقون عليها)، وكانوا يذكرون، حسبما وجدوه في مصادرهم، قول المعري بإزائه:

فلا نزلت عليَّ ولا بأرضي   سحائب ليس تنتظم البلادا

ويقولون بأنه المثل الذي أولى أن يتبع لأنه يدل على «الإيثار». ولعل المعري، وهو يقول هذا البيت، يردّ، في نحو ما، على قول أبي فراس مستفيداً مما يشير إليه ظاهر البيت مقطوعاً عن سياقه التاريخي. وأغلب الظن أن

---

(48) في الأدب العباسي (البصير)، هامش 13 من ص 394.

مدرسينا، رحمهم الله جميعاً، كانوا يعتمدون، في مصادرهم، على المعري في نقد بيت أبي فراس.

والغريب أن مؤلف «أبو فراس» يرى أن المحبوبة سيف الدولة، فكيف عمي عليه معنى البيت؟ معللتي بالوصل والموت دونه...»، وأن «أبا فراس» يقصد به أن «سيف الدولة» يعلله بقرب افتدائه، وهذا معنى «معللتي بالوصل» لأن تعليل الحبيبة له، وهو ناءٍ يعاني الغربة والأسر وألم السهم في فخذه، بأن تصله لا معنى له، هنا، ولا يجري على الطبيعة البشرية، فهو في شغل، إذ ذاك، عن الغزل. فإن كانت القصيدة قد قيلت في أول الأسر، فما هذا الشوق المبرّح إلى الحبيبة، والعتاب المر ووصف خلقها الغادر مع تلك الآلام التي يعانيها من سهم مغروسٍ في فخذه استعصى، فيما بعد، على معالجة إخراجه على الرغم من بذل عدة «عمليات» جراحية للتخلص منه؟ أما ذكر خراسان في قصيدة أخرى وهو قوله:

وإنّ خراسان إن أنكرت علاي فقد عرفتها حلب

فلا يقوم دليل تاريخي على أن واقعة استنجاد الشاعر بأهل خراسان جاءت بعد الرائية بزمن، فقد يلمح الشاعر، أحياناً، ويصرّح أحياناً أخرى، كما يقتضيه سياق القول. ثم إن البيت الذي تشتمل عليه الرائية وما بعده من الأبيات تشير كلها إلى «واقعة» خراسان إشارة واضحة:

تسائلني: من أنت؟ وهي عليمة وهل بفتًى مثلي على حاله نكر
فقلت لها: لو شئت لم تتعنتي ولم تسألي عني وعندكِ بي خُبْرُ
فلا تنكريني يا ابنة العمّ إنه ليعرف من أنكرته البدو والحضر

و«ابنة العمّ» في البيت الأخير، تبتسم في وجه من يفهمها فهماً حرفياً، ساخرةً منه سخرية لا مغالطة فيها. وما حملت الأخبار إلينا حبيبة لأبي فراس من بنات أعمامه أو من ذوي القرابة القريبة أو البعيدة. وإذن لا مفرّ لنا من أن نرفع ستار الغزل الفني الجميل الماهر عن «النص» هذا النموذج الغزلي لنواجه فيه أبا فراس مخاطباً ابن عمه الأمير «سيف الدولة» شاكياً ومعاتباً ومؤنباً، أحياناً، في «نصّ» رمزي قلّ نظيره في الأدب العربي، حريصاً على أن يكون تعبيراً

«مكثفاً»، غير مباشر، عن حاله وإبلاغاً لرئيسه، معمّياً على الآخرين بقدر ما يستطيع النسيج الفني المتشابك أن يعبّر وأن يبلغ، أي أن يحمل رسالة خاصة معمّاة إلاّ على صاحبها والمرسلة إليه.

وقد يحسن بنا أن نصرف بعض الوقت، هنا، لنقف على بعض الأمور المتعلقة بهذا «النص»، فقد تبدو شكوى «أبي فراس» الأمير النبيل الشجاع، في الأسر، أمراً شاذاً يصعب التسليم به، ويبدو عسيراً على الفهم، أيضاً، أن يتخلّى الأمير «سيف الدولة» عن ابن عمه وقائد جيوشه، ويكاتبه معللاً إياه بالافتداء من غير أن يبرّ بوعده إلا بعد أربع سنوات، ولكن الأمر يبدو واضحاً إذا استضأنا بشيء من التاريخ، أو بشيء من وقائع التاريخ، آنذاك، فقد أُسر «أبوفراس عام 351 من الهجرة[49]، وحُمل مثخناً إلى خرشنة، لأول الأسر ثم إلى القسطنطينية «تحت إلحاح القيود والعلة التي طالت فيه، إذ ظل يعالج من النصل الذي أصاب بدنه ولم ينزع منه إلا بعد سنتين ونصف من أسره بعد أن شق عليه ست مرات حتى خرج...»[50] فهو، إذن، في حال خاصة هي أصعب ما يلاقي المرء من البعد والأسر وهذا الألم الممض الذي يلح عليه ليل نهار، مع تضييق الروم عليه في سجنه. أمّا «سيف الدولة» فقد عانى انتكاسات عسكرية قاسية، في تلك الأيام، ثم استولى الروم على مدينة حلب ونهبت داره وما فيها من أموال ومتاع وسلاح. وقتل كثير من الناس ونهبت الأموال من المدينة[51]. وآل أمر «سيف الدولة» إلى ضعف ما مرّ به قبل، فطمع به حتى الأعراب، من ورائه، وألحت عليه جيوش الروم وقد أحست بتفوقها فأمعنت في النهب والقتل والتنكيل. وجاءت رسائل «أبي فراس» تطلب افتداءه ليستأنف جهاده أو ليموت بين أهله وأبناء قومه، ولكن «سيف الدولة» كان في شغل عنه، عاجزاً عن افتداء الأسرى، وعدتهم ألفا أسير، لأنه ما كان يملك مبلغ الفداء الضخم، وأبت مروءته، وهو «سيف الدولة» رمز الجهاد والبطولة، أن يفتدي ابن عمه ويلتفت

---

(49) الكامل في التاريخ، (ابن الأثير)، 8/ 404.

(50) أبو فراس الحمداني، ص111 (عن الديوان).

(51) انظر الكامل في التاريخ (حوادث 351هـ) 7/ 2 ـ 3.

عن الأسرى من مجاهدي المسلمين فيبقيهم في أسرهم، ولم ير من الحكمة أو الحنكة السياسية أو العسكرية أن يعلن عجزه عن الفداء لئلا يوهن عزم من معه ويطمع الروم فيه وفي مساومته، فتأخر عن افتداء «أبي فراس» وراح يكاتبه ويوصيه بالصبر، ويعلله بقرب الفرج، ولكن «أبا فراس» كان يجهل، فيما يبدو، عجز ابن عمه عن تقديم الفداء للجميع، وكان يعهد «سيف الدولة» قادراً على القيام بمثل ذلك، وكان، فوق ذلك كله، في حال من اليأس أحسّ، عندها بقرب موته، فكان تعليل «سيف الدولة» بدفع الفدية لا معنى له مع وشك الموت، فما نفع الفدية إذا وصلت بعد موته، وهذا معنى بيته:

معللتي بالوصل والموتُ دونَهُ   إذا متُّ ظمآناً فلا نزل القطرُ

«إذا مت ظمآناً فلا نزل القطر» أجل ما معنى الفدية بعد موتي...

وفي تلك الحال يظلّ «سيف الدولة» يعلله بافتدائه هو وصحبه، لأنه لا يملك إلاّ أن يماطل ويعلل، وتسوء حال «أبي فراس» ويصل به يأسه إلى مخاطبته بقوله إن لم يفتده كاتب ملوك خراسان، فيجيبه «سيف الدولة» متصنعاً الغضب خوف افتضاح أمر عجزه، قائلاً: «ومن يعرفك في خراسان؟»، وهذا جواب عن سؤال «سيف الدولة»:

تسائلني من أنت وهي عليمةٌ   وهل بفتًى مثلي على حاله نكرُ
فلا تنكريني يا ابنة العمّ إنه   ليعرفُ من أنكرته البدو والحضرُ

وقد نجري في «نص» هذا الأنموذج الغزلي فنفتح مغاليقه على ضوء ما يكشف التاريخ من ظروف الشاعر وابن عمه، ومطالبته بالفداء ومكاتبات سيف الدولة له في ذلك، ولكن قد يسأل المرء، وقد تكشف شيء من مقاصد هذه الرسالة، ما الأولى في وجهيها: أنفهمها على أنها غزل حقيقي أم رسالة سمّها رسالة عتاب ولوم، مثلاً؟ أهي أجمل لو أخذت على أنها غزل بحت أم أكثر تأثيراً لو أنها كانت ترمي إلى غير الغزل المألوف؟ وقد نقول ما جدوى هذا الازدواج ما بين الظاهر والباطن؟ والحق أن السؤال ينطوي على فهم سطحي لوظيفة الشعر، إن لم يكن لغرض آخر وراءه. فالوجه الغزلي، هنا، جميل عذب، يتيح للمتلقي متعة فريدة من خلال صوره المتلاحقة والموسيقى التي

تجري فيها، والوجه الثاني له صوره المتلاحقة في تلك الموسيقى المؤثرة، لكل من هذه الصور والموسيقى ومنهما معاً، وهما يلوّنان خيال المتلقي ويثيران كوامن مماثلة منظمة من «لاوعيه» يستمد المتعة والفائدة بما تنطوي عليه التجربة العامة، من حِكَم مستخلصة من الحياة. هذا بعض ما لكل وجه من الوجهين الظاهر والباطن، ولكنهما، معاً، في وحدة لا انفصال فيها، تكثيف فريد وإيماءات مزدوجة، تجعل من «النص» ينبوعاً ثراً من صورٍ مزدوجة، وتجربة مركبة أو تجارب متشابكة ترفد المتلقي بثراء هو أصل هذه المتعة الخصبة العميقة التي ينتجها الفهم المتذوق المستنير، وتتجلى المهارة الفنية في هذا الازدواج المنسجم الذي يستقي منه المتلقي الاعتيادي ما تمكنه مقدرته على التذوق والفهم، وفي هذا النسيج اللغوي المتشابك الموحي بتكثيفه وإيمائه وبدلالات ألفاظه التي تتعدد، بسبب مهارة ترتيبها ومقاصدها من غير أن تخلّ بوحدة التجربة التي تصدر عن نفس شاعرة غير موزعة، وحسبك تعبيرها أنها تومىء إلى متلق أو متلقين بصورها الغزلية وإلى آخرين بمقاصدها في العتاب واللوم، ولآخرين بمثالي «يفخر بمثاليته» فيرى أحدهم أن مثاليته في الفخر تظهر «هذه الصلة الوثقى بين غزل القصيدة وهدفها» فالقصيدة، في رأي هذا المتلقي [الناقد] «فخر بسجاياه وخلاله، وغزلها فخر يتجلى به في الحب من صفات الحب الصادق في حبه الوفي لمن يهواه والخاضع له والمتقبل لحكمه وإن كان ظالماً». وهكذا تتعدد المقاصد في هذا «النص» باختلاف المتلقين وفهمهم وتذوقهم، فهو، مستقلاً، له كيانه ومقاصده، وهو في إطاره التاريخي أو في ضوء وقائع من سيرة مؤلفه له مقاصد أخرى في كيان خاص، وإن كان، في هذا الضوء الأخير، أقرب إلى مقاصد مؤلفه، وهو أقرب إلى فهمه فهماً حقيقياً، تبعاً لذلك، ولعله الفهم الصحيح والأفضل معاً. وهو، بعد كل ذلك، أغنى، لأنه، وهو معني بالفهم الباطن، يبدو أكثر تكثيفاً وإيماءً بهذا الازدواج الذي لا مفر منه مما تتيحه له دلالات الألفاظ ونسيجه الفني الماهر في ظاهره وباطنه معاً.

ونوع آخر من النصوص قد نجد فيه ما يضطرنا إلى أن نتلمس تفسيره فيما وراء المؤلف ومواقفه في الحياة، أي في البعد التاريخي الذي يومىء إليه

«النص» داخل إطار التقاليد الأدبية التي ينتمي إليها. وفي هذه الحال نبعد كثيراً ممعنين في التاريخ وربما قبله، وفي الأساطير القديمة التي تضرب جذورها بعيداً في فجر الجماعات البشرية، كقصة ثور الوحش التي مر ذكرها من قبل. فكل من درس الأدب العربي القديم واجه، في كثير من قصائد الشعراء (جاهليين أو حتى من شعراء الإسلام والحقبة الأموية) ممن ينتمون إلى المذهب البدوي، صورة هذا الثور أو، في الأدق، قصته أو واقعته Episode، ومجملها أن الثور [وهو نوع من الأوركس، من أنواع الأيل، وإن كان العرب عدوه ثوراً وجروا على النظر إليه كذلك]، ضل عن صواره فتفرّد وحده وهو يرعى، وأقبل الظلام والمطر عليه فالتجأ إلى أصل شجرة أرطاة، وظل منكرساً، هناك، طوال الليل، حتى إذا ظهرت تباشير الفجر فجأه صائد مع كلاب ضارية مدرّبة، وراحت تهاجمه وتلحف في مهاجمته من كل جانب فيفر من هذا الشر المباغت، ثم يثوب إلى نفسه، فيقف متحدياً الكلاب وتنشب معركة شديدة حاسمة، فإن كانت القصيدة للرثاء أو الموعظة انكشفت المعركة عن الثور صريعاً وإن لم تكن للرثاء والموعظة خرج الثور منتصراً، تاركاً الكلاب، في ساحة المعركة بين قتيل وجريح. هذه هي، على الإجمال، قصته أو «واقعته»، يُفرغ فيها كل شاعرٍ عبقريته الشعرية ومهارته الفنية بما تتيح له شاعريته من تصوير وإبداع، تماماً كما كان شعراء الإغريق القدامى يفعلون في مآسيهم، في قصة «أوديب»، مثلاً، وغيرها.

ولا يستطيع «النص» أن يكشف لنا بالنظر فيه مستقلاً، عما يعيننا في تفسيره تفسيراً كاملاً، ولا بالرجوع إلى ما نعرف من سيرة مؤلفه أو إلى أحوالٍ معينة من حياته، اللّهم إلاّ ما يتصل بمعرفتنا في أنه ينتمي إلى المذهب البدوي، مثلاً، لا إلى غيره من المذاهب الأدبية. ولكنا إن حاولنا أن نرحل بعيداً متلمسين جذور الشعر العربي في «الآداب السامية» القديمة، وتتبعنا أساطيرها الغارقة في الماضي البعيد وجدنا أن الثور، في تلك الحقب السحيقة، معبود يرمز إلى الخصب والقوة والغيث [القَطْر]، وأن وجوده في القصيدة البدوية

القديمة أثر من آثار تلك القداسة المنقرضة التي لم يبق منها إلاّ إيماءات خافتة هي صدى لتلك القداسة، يتنافس الشعراء فيما بينهم لإفراغ مهاراتهم الفنية فيها وفي عرضها. ويستطيع الناقد، وهو يحاول ربط «الوقائع» بالأساطير القديمة أن يلاحظ أن كل «واقعة» أو قصة في القصيدة البدوية القديمة تذكر ثور الوحش تذكر ليلة ممطرة أو إشارة إلى ليلة ممطرة، مما يشير إلى بقايا ما يرمز إليه الثور من الخصب والقطر [المطر]، فيما غبر من تلك العصور. أما قوته فتجدها في انتصاره على الكلاب، في غير الرثاء والموعظة، وعلاقة هلاكه بالرثاء والموعظة واضحة، لأنه، حينئذ، يرمز إلى القدر الذي يطارد الأحياء، ولا يفلت منه حتى ذلك الثور ـ الإله، رمز القوة والأبَد.

نخلص، بعد هذا، إلى القول. إنّ من النصوص ما لا يكشف عن نفسه بغير التوصل إلى فهمه بمعالجة خاصة تستعين بـ «الأنثروبولوجي» ودراسة العبادات القديمة والأسساطير البعيدة في تاريخ الأقوام التي تنتمي إليها أمثال تلك النصوص، وبغير ذلك من أنواع المعرفة البشرية، في نصوص أخرى، للاستضاءة بها وكشف ما ترمز إليه إيماءاتها. أمّا إذا اقتصر الناقد على «النص»، قائماً بنفسه، أو حتى إذا استضاء بسيرة شاعر «النص» وأحواله فإنه يبقى يدورفي استنتاج شخصي لا يفضي له، مهما حاول وحاور، إلى التفسير السديد، ولا يمكنه أن يخرج بمغزى «الواقعة» الحق. وقد تجد مثل هذا الاستنتاج لدى كثير من نقاد الأدب ومؤرخيه في الوطن العربي. فالأستاذ الكبير الدكتور شوقي ضيف، على سبيل المثال، (كالآخرين من مؤرخي الأدب) يحاول أن يظهر لباقته اللفظية في تفسير كثير مما يعالج من النصوص (وقد نجح في كثير منها ممَّا لا يحتاج إلى رحلة بعيدة، ولكنه لم يوفق في تفسيرات أخرى)، فيذكر، مثلاً في كتاب «التطور والتجديد في الشعر الأموي» واقعة ثور الوحش في شعر ذي الرمة، ويحاول تعليل نجاة الثور من كلاب الصائد الضارية بما أوتي من مهارة لفظية، فيرى أن سبب نجاة الثور من كلاب الصائد أنه جمّ «العواطف»، وأضاف أن ذا الرمة ربما كان في ذات نفسه لا يريد قتله، فكان «يعطف» على الحيوان لأنه حُرم من محبوبته «مي»، وهكذا جعله ينجو من الصائد أو فسّر سبب

نجاته[52]. وهذا التفسير وغيره مما لا يحيط بتقاليد المذهب البدوي مما يتصل به من عبادات قديمة مثلاً، لا يمكنه أن يوفق في النفاذ إلى ما تومىء إليه القصيدة مهما أوتي من قدرة على التعبير أو لباقة لفظية. ومن هنا نستطيع أن نسقط كثيراً من شروح النقاد والمؤرخين في تفسير الشعر البدوي القديم لافتقاره إلى كثير مما يلزم لتفسيره من ألوان المعرفة التي تنير «النص»، فتفسر إيماءاته وإشاراته التي تضرب بعيداً في الماضي القديم. فالنص في هذه الحال «شفرة» أو إن شئت قلت رسالة خاصة مغلقة تحتاج إلى من يملك معاني رموزها الحقيقية لكي يفتح مغاليقها. ولا يتأتى هذا إلاّ لمن توسل بأنواع مختلفة معينة من المعرفة لكي يبرع في قراءة الإيماءات والإشارات، ولكي يكون قادراً بما لديه منها، على النفاذ إلى ما يمكن أن يكون المفتاح المناسب المطلوب. وحلّ المعضلة يتطلب، أحياناً، إلى جانب ما ذكرنا، أنواعاً من النشاط البشري كعلم النفس، وما يتصل «باللاوعي الجمعي» والأساطير واللغويات المقارنة وغير ذلك، ثم سلوك السبيل السديدة التي تفضي إلى ما هو معقول ومقبول من تفسير وتعليل.

وقد يجرنا هذا إلى النظر إلى «النص» أحياناً، في إطار المذهب الذي ينتمي إليه. ففي دراستي لشعر ذي الرمة قلت: «إذا ما أريد لعمل أدبي أن يفهم فهماً تاماً وجب أن ينظر إليه في إطار التقاليد التي ينتمي إليها»[53] وقد استضأت، في هذه الملاحظة، بما ورد عن الأسقف «هيرد Bishop Hurd وهو يعلق على قصيدة «سبنسر Spencer» «الملكة الجنية الساحرة The Faerie Queene» في كتابه «الكفالة والحب Chivalry and Romance (1762). يقول «هيرد»: «حين يفحص مهندس معماري بناءً غوطياً بمقاييس إغريقية لا يجده يجري على شيء من تلك المقاييس. ولكن الهندسة المعمارية الغوطية لها قواعدها الخاصة بها، فإذا ما فُحصت بها بدت فضائلها، كما في الهندسة المعمارية الإغريقية. والمسألة: ليست في أي من المذهبين أكثر «بساطة» وأكثر في مذاقه صواباً، ولكن أثمة معنى و«تصميم» [تخطيط] في كل واحد منهما إن

(52) ضيف، شوقي، التطور والتجديد في الشعر الأموي (القاهرة 1959)، ص277.

(53) A Critieal study of the Poetry of Dlul-Rumma, p.81.

طبقت عليه قوانينه؟ وتجري الملاحظة عينها على النوعين من الشعر [الكلاسي والغوطي]. أحكم على «الملكة الجنية الساحرة» على وفق الطرز الكلاسية يصدمك عدم انتظامها، أما إذا فحصتها بأصلها الغوطي فإنك تجدها جارية على نظام...»[54]. وكان عليَّ، بعد ذلك أن أجري في دراستي لذي الرمة على وفق معايير المذهب البدوي الذي ينتمي إليه شعره، وفي غير هذا لا يمكننا فهمه ولا تذوقه، وقد قال «پوپ Pope» الحكم على شكسبير بقواعد أرسطوطاليسية يشبه محاكمة امرىءٍ بقوانين بلد، في حين أنه اقترف فعلته تحت طائلة قوانين بلد آخر»[55].

---

(54) المصدرالسابق، ص80 (عن Critical Approaches to literatrur, p262.

(55) قضايا في النقد الأدبي، ص295.

أصول عربية محتملة

لقصص وحكايات إسبانية

الدكتور عبد الله الزيات



بعد مرور ثمانية قرون لوجود قوي للحضارة العربية الإسلامية في شبه جزيرة إيبيريا يصعب القول إنه لم يبق من أثر هناك للغة العربية بصفة خاصة، وللحضارة العربية بصفة عامة، بل إن طبيعة الأمور والقول المنطقي يحكمان بالعكس تماماً؛ فاللغة العربية عاشت لغة رسمية لشبه جزيرة إيبيريا أكثر من أي لغة حضارية توجد فيها الآن، فمثلاً اللغة الإسبانية الرسمية اليوم El castellano لم يزد زمن وجودها لغة حضارية على خمسة قرون إلا قليلاً؛ حيث لم تعرف هذه اللغة في كل إسبانيا المعروفة بهذا الاسم اليوم، ولم توجد لها نصوص كثيرة ذات أهمية قبل هذا التاريخ، في حين أن شبه جزيرة إيبيريا عرفت أوج ازدهارها الثقافي، خلال ما يسمى بالعصور الوسطى، أي في عصر ازدهار

الثقافة العربية بها، الذي كان قبل ميلاد تلك اللغة الإسبانية، ذلك الازدهار المعروف في التاريخ، والذي كان مع غيره من تراث العربية والإسلام نقطة انطلاق لحركة ترجمة وتفتح ثقافي كبيرين[1]، كانا سبباً فيما عرف بعصر النهضة الأوربية الذي قامت عليه النهضة الحديثة، كما كانت الثقافة العربية الإسلامية أفقاً من الآفاق الثقافية المهمة التي تطلع إليها سكان قشتالة المسيحية منذ القرن الثالث عشر المسيحي[2].

ويذهب بعض المؤرخين للأدب العربي في الأندلس وآثار الأدب العربي في شبه جزيرة إيبيريا إلى أن نصوصاً عربية كثيرة كانت قد ترجمت إلى الإسبانية، كلها أو مجزأة، منها كتاب مبشر بن فاتك (مختار الحكم ومحاسن الكلم)[3]، (وحكايات السندباد)، وهذه الأخيرة ترجمها عام 1235 دون فادريكي Don Fadrique أخ لألفونسو العاشر - العالم -[4]، بل إن ابن عبدون - وهو الذي عاش في إشبيلية في عصر المرابطين - يفيدنا بمعلومة عجيبة في هذا السياق، حيث يذكر ترجمة المسيحيين واليهود للكتب العربية ونسبتها إلى أهل ملتهم ورهبانهم[5]. مثل هذه الترجمات وغيرها لا بد أنها تركت آثارها في الأدب الإسباني في إنتاج أكبر مبدعيه مثل ثربانتس Cervantes [6]، الذي ينتمي إلى ما يسمى بالعصر الذهبي في الأدب الإسباني، ويؤيد هذا ثربانتس نفسه

---

(1) انظر مونتجمري وات، فضل الإسلام على الحضارة العربية، نقله إلى العربية حسين أحمد أمين، دار الشروق، بيروت 1983 ص84 _ 86.

(2) انظر Americo Castro La realidad histórica de Espana, Editorial Porrúa-México 1987 من المقدمة.

(3) انظر Maria Jesús Rubiera Mata, Literatura hispanoárable, Mapfre, Madrid 1992, p.244.

(4) Celia del Moral Moina, «Huellas de la Literatura árabe clásicaen las Literaturas europeas» La confluencia de culturas en le Mediterráneo, (separata) ed. Francisco A. Munz, pp. 193-215, p.205.

(5) انظر ابن عبدون ثلاث رسائل أندلسية في القضاء والحسبة، رسالة ابن عبدون، تحقيق ليفي بروفنثال، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، القاهرة، 1955، ص57.

(6) انظر Celia del Moral Molna في المقال المذكور سابقاً ص207.

عندما يذكر مجازياً أو كناية عن أنه كتب روايته الخالدة كيخوته El Quijote بعد أن وجدها مكتوبة من قبل عربي يدعى حامداً، وأن أحد الموريسكيين كان قد ترجمها من العربية[7]. ومعلوم أن ثربانتس كانت له اتصالات بوطن العربية والإسلام، فلقد بقي في الجزائر فترة ما لا يقل عن خمس سنوات أسيراً هناك، وذلك قبل أن يكتب روايته تلك.

ويزعم المستعرب الإسباني خوان ريبيرا Juan Ribera أن بعض القصص التاريخي الموجود في بعض الكتب التاريخية الأندلسية، مثل تاريخ افتتاح الأندلس لابن القوطية هو قصص ذو أصل ملحمي شعري في العامية الأندلسية، وقد كان لهذا القصص أثره في الشعر الملحمي القصصي الإسباني والفرنسي[8].

أما المستعرب مينيندث بيدال Menéndez Pidal فعلى الرغم من أنه نفى وجود مؤثرات عربية مهمة في أشعار الملاحم الإسبانية الأولى، إلا أنه أقر ببعض الآثار؛ مثل الألفاظ الحربية كـ الغارة algara، والدليل adalides، وبعض تقاليد أخرى، مثل أداء خمس الغنيمة للملك كما هو معمول به في الشريعة الإسلامية، كما أقر أيضاً بوجود آثار عربية ظاهرة في الأغاني الدارجة الموريسكية، وأناشيد الحدود المعروفة بـ Romances fronterizos moriscos [9]. وقد حضرت في السنة الدراسية الفارطة في مدرج في جامعة غرناطة محاضرة لأستاذ إسباني في أصول اللغة والأدب الإسبانيين، وقد قال في محاضرته تلك ما معناه أن الأدب الإسباني في أقدم نصوصه هو أدب ترجمة من العربية أو اللاتينية إلى الإسبانية، وهو أي الترجمة أمر حدث في كل الحضارات.

وقد كان هناك نوعان من الحكايات والقصص العربية التي أثرت في القصص والحكايات الأدبية الإسبانية؛ نوع دخل الأدب الإسباني على شكل

---

(7) انظر نظار بن نظاريان «النقد الاجتماعي في رواية كيخوته» الفصول الأربعة: اتحاد الأدباء والكتّاب، طرابلس، ليبيا، السنة الثانية العدد 7 (شوال 1388/ سبتمبر 1979) ص 61 ـ 74، وانظر أيضاً كيخوته نفسها..

(8) انظر آنخل غونثالث بالنثيا. تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة حسين مؤنس 603 ـ 13.

(9) السابق 611 ـ 12.

مختارات ومجاميع أدبية متكاملة مثل كليلة ودمنة، ونوع آخر وصل الأدب الإسباني على شكل قصص وحكايات مفردة[10].

سأحاول في هذا المقال أن أتناول الأصول العربية للقصة الإسبانية، وذلك من خلال المقالات التي كتبت عن هذا الموضوع في مجلة الأندلس، ثم القنطرة وبعض مجلات أخرى قليلة.

لقد كانت المقالات التي كتبت حول هذا الموضوع ينصب جلها على المقارنة بين القصة العربية والإسبانية في الشخصيات والأحداث والأهداف التي يستنتج أن القصة وضعت لأجلها، والتي قد تكون متطابقة جداً في الأدبين.

ويمكن أن تصنف القصص العربية التي اعتبرت أصولاً للقصة الإسبانية حسب التصنيف التالي الذي سأتناول من خلاله الموضوع، ثم أردفه بإشارة عن طرق انتقال القصص العربي إلى القصص الإسباني، ثم بلمحة عن مدى تأكيد التأثر أو نفيه.

قصص الطفيليين:

لقد عرف الأدب العربي قصص الطفيليين التي اتخذها فن المقامة عنصراً هاماً في مكونات بطل المقامة[11].

وقد وجدت معاصرة لازدهار فن المقامة أو قبله بقليل شخصيتان عرفتا

(10) Celia del Moral Molina, «Huellas de la Literatyra árabe en las Literaturas europeas» La confluencia de culturas en el Mediterráneo, (separata) ed. Francisco A. Munoz, Granad, 1993 pp. 193-215, p.204.

(11) بحث التشابه الموجود بين فن المقامة العربية وفن أدبي إسباني يعرف بما يمكن ترجمته بأدب الصعاليك والمتحايلين Literatura picaresca ظهر في القرن السادس عشر وما بعده بإسبانيا والعلاقة بين هذا الأدب وفن المقامة موضوع طويل يتطلب بحثاً مفرداً، انظر مثلاً Celia del Moral Molina, «Huellas de la Literatura árabe clásica en las Literaturas europeas» vias de transmision en La confluencia de culturas en le Mediterráneo, (separata) ed. Francisco A. Munoz, Granad, 1993 pp. 193-215, p.208-9 وآنخل غرنثالث بالنثيا تاريخ الفكر الأندلسي ترجمة حسين مؤنس، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة 1955 ص180.

كثيراً بالتطفل وهو حضور الولائم دون دعوى، والاحتيال على الأكل من موائد الآخرين بأي أسلوب كان، إلا أنه متوج في النهاية بالنكتة والنادرة، وكانت تلك الشخصية تدعى إحداهما بطفيل العرائس(12)، والأخرى بأشعب الطماع(13).

وقد وجد في الأدب الإسباني قصص فكاهي من هذا النوع، وخاصة في Floresta espanla، فلقد أشار F de la Granja إلى وجود بعض القصص من هذا النوع عند ابن الجوزي في كتاب الأذكياء(14)، وابن الجوزي هذا سُبق بمؤلف آخر بحوالي قرنين من الزمان، ذلك المؤلف هو الحصري القيرواني، الذي ضمن كتابه (جمع الجوامع)(15) تلك القصص المشار إليها في هذا الكتاب الذي يعتبر بصفة عامة أحد الجسور التي أمدت الحضارة الإسبانية في مجال الأدب، إذ انتقلت عن طريقه كثير من القصص المشرقية إلى الأندلس، ومنها إلى الأدب الإسباني ثم إلى بقية الآداب الأوربية.

هذه القصص ذات المضمون الفكاهي والاحتيالي الطماع لا نَعدَمُ مثيلات لها في الأدب الإسباني كما في La Floresta، حيث جاء في الفصل الثامن منها(16) خبر بعنوان «الطلاب» نجد فيها أشياء مشابهة لمضمون «الطماع» و«بماذا مات أبوك»(17) كما وردت في المصادر العربية.

---

(12) وهو رجل من أهل الكوفة من بني عبد الله بن غطفان كان يأتي الولائم دون أن يدعى إليها، انظر، ابن عبد ربه، العقد 6/204، ابن منظور، لسان العرب مادة ط ف ل، 11/404، وفي شرح مقامات الحريري للشريشي ط بولاق، 1/187 ـ 190 هو طفيل بن دلال الدارمي.

(13) ابن عبد ربه، العقد شرح وضبط أحمد أمين وآخرين، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1949، 6/204. وانظر أيضاً في أشعب وحكايات التطفيل، أبا العباس الشريشي، شرح مقامات الحريري ط بولاق 2/ 51 ـ 52.

(14) انـظـر: Fernando de la Granja, Cuentos arabes en la Floresta espanla, en Al-Andalus, XXXV (1970) p383.

وانظر أبا الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، كتاب الأذكياء، المكتب التجاري للطباعة والتوزيع والنشر، بيروت 177 ـ 182.

(15) انظر السابق 384، 385.

(16) انظر Melchor de Santa Cruz, op cit, p315.

(17) انظر Fernando de la Granja «Cuentos arabes en la Floresta espanola Al-Andalus, XXXV (1970) pp 382-6.

وقد رأى بعض الكتاب الإسبان أن هذه القصص العربية التي من ذلك النوع تتماثل تماثلاً بعيداً إلى درجة التطابق مع إنتاج إسباني ينتمي إلى أوج العصر الذهبي للأدب الإسباني[18].

وهناك قصص أخرى، وإن لم تكن من قصص الطفيليين فإنها تشترك معها في الهدف إلى الأملوحة والفكاهة، وإضحاك المتلقي، الذي قد يحدث دون قصد المحدِّث أو قاصّ الحكاية والخبر، فهي تلك القصص التي يخبر أصحابها عن حوادث معينة، أو يحدثون بأحاديث معينة، وهي في حد ذاتها صحيحة منطقية المقدمة والنتيجة إلا أن جانباً منها يخفي حقيقة تبعث على الضحك، وذلك مثل قصة الأعور الذي أصاب حجر عينه الصحيحة فعميت، فوضع يده عليها وقال: «أمسينا وأمسى الملك لله» أو «أمسينا والحمد لله».

هذه القصة الفكاهية التي نجدها عند كاتب ينتمي إلى الغرب الإسلامي، وهو ابن عبد ربه في كتابه (العقد) ثم عند كاتب ينتمي هو الآخر إلى الغرب الإسلامي وهو ابن عاصم في كتابه (حدائق الأزاهر)، ثم عند كاتبين مشرقيين أحدهما قديم وهو الراغب الأصبهاني، وثانيهما أقرب إلينا من عصر الراغب وهو صاحب الكشكول[19]، نجد شبيهاً لها في الأدب الإسباني خصوصاً في La floresta espanola حيث ذهب La Granja إلى أن هذه القصص أصيلة في الأدبين العربي والإسباني[20].

ومن هذه الحكايات التي تحصل بها الفكاهة والتندر قصة المرآة التي يلقي بها الناظر بعد أن أرته من وجهه وجهاً قبيحاً، ويشمت ذلك الناظر بتلك المرآة لأن أهلها اطرحوها، وقد أوردها الحصري القيرواني كما وردت أبيات حولها عند شاعر أندلسي يدعى الأركشي القرطبي، ثم اتفقت هذه القصص التي تدور

---

(18) السابق 386.

(19) السابق 388 ـ 390.

(20) السابق 390.

حول معنى المرآة وما يتعلق بها مع قصة بالمضمون والروح نفسيهما، وردت في La Florsta espanola، ويرجح أن العربية أصل للإسبانية[21].

القصص الديني (قصص كتب التفسير):

من القصص والحكايات التي كان لها ميدان فسيح في الأدب المقارن العربي الإسباني القصص التي تناولها المفسرون للقرآن الكريم، كقصة برصيصا الراهب[22]، التي تحكي أن برصيصا كان رجلاً صالحاً من بني إسرائيل متعبداً بصومعته التي قيل إنها كانت غرب الإسكندرية في الطريق إلى طرابلس، فأصر الشيطان على أن يجعله عاصياً لله، وما زال معه حتى نجح وجعل برصيصا يطيعه ويزني بفتاة تحمل منه فيضطر إلى قتلها، فيفتضح أمر برصيصا بين قومه وعندها يتبرأ الشيطان منه. ولقد ساق المفسرون أو بعضهم[23] هذه القصة في تفسير قوله تعالى: ﴿كَمَثَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ إِذْ قَالَ لِلْإِنسَٰنِ ٱكْفُرْ فَلَمَّا كَفَرَ قَالَ إِنِّى بَرِىٓءٌ مِّنكَ إِنِّىٓ أَخَافُ ٱللَّهَ رَبَّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٦﴾﴾[24].

ولقد كان أول من أشار إلى هذه الحكاية D.B. Macdonald في La Encyclopedie de Islam [25] ثم تلاه بعد ذلك A. Gonzalez Palencia في مجلة Al-Andalus [26]، إذ خرج هذا الأخير من بحثه ذلك بنتيجة مفادها أن

---

(21) السابق 398.

(22) انظر M José Hermosilla «La Leyenda de Barsisa según el manuscrito número 63/2j en Al-Qantarar, IX (1988) I, pp 121-135.

(23) لقد ساق القرطبي الخبر دون أن يذكر اسم برصيصا على أنه حديث لرسول الله ﷺ ثم أورد الخبر على لسان ابن عباس ذاكراً اسمه، ومن خلال سياق القرطبي يفهم أن ابن عباس لم يرفع الخبر إلى النبي ﷺ، كما ساق القرطبي الخبر بعد ذلك بتوسع كبير على لسان وهب بن منبه، معلوم أن وهبا كان يدخل في كلامه الكثير من الإسرائيليات. انظر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن 8/ 37 ـ 41.

(24) سورة الحشر، الآية: 16.

(25) انظر: M. José Hermosilla «La Leyenda de Barsisa según manuscrito número 63/2j Qantara, IX, (1988) p.121.

(26) انظر مقاله «Prcecdentes islamicos de la leyenda Garin» en al-Andalus, I (1933) pp 335-355.

هذه القصة وإن كان مصدرها مسيحياً غير معروف، فإن أول من استخدمها الأدب العربي[27] في كثير من نصوصه، وعن طريق الأدب العربي انتقلت إلى الآداب الأوروبية؛ الإسباني ثم الإنجليزي والفرنسي والبرتغالي، حيث ظهرت في الأدب الإسباني بأعمال Garin عندما حكى قصة[28] El pecado del ermitano de Montserrat. «خطيئة راهب مونسرات».

ولعل من القصص الديني في الأدب العربي الذي تأثر به الأدب الإسباني قصة الإسراء والمعراج التي تأثر بها أديب إسباني عاش في القرن الخامس عشر وهو المدعو بـ Antonio Torquemada في عمله Jardin de flores curiosas [29] «جنة الأزهار العجيبة».

ومعروف أن نصوصاً حول قصة الإسراء والمعراج كان قد ترجمها من العربية إلى الإسبانية مدجن يدعى بالفقيه إبراهيم Abraham عام 1277 أي قبل ترجمة قصة الإسراء والمعراج إلى اللاتينية والفرنسية[30].

قصص الكلاب:

نجد قصص الكلاب تتردد كثيراً في الآداب الإنسانية، حيث توجد حكايات ونوادر وأحاديث وأمثال مأثورة تتخذ من الكلاب موضوعاً لها، كما جاء في بعض أعمال الأديب الإسباني Cervantes [31] وأعمال آخرين غيره من

---

(27) الأدب العربي هنا بمفهوم كل ما كتب في اللغة العربية.

(28) انظر Angel González Palencia «Precedentes islamicos de la leyenda de Garin «al-Andalus, I (1933) p.350.

(29) انظر Emilio Garcia Gómez, Paseando por El jarin de flores curiosas de Antonio de Torquenmado en Antonio Torquimada, la-Andalus XX, (1955) pp.222-224 حيث ساق نصاً من كتاب antonio Torquimada, Jardin de flores curiosas la sociedadde bibliofilos espanoles Madrid, (ص119) يذكر فيه المعراج وبعض ما رآه محمد ﷺ فيه.

(30) Maria Jesus Rubiera Mata السابق 248.

(31) انظر Fenanado de la Granja «Del Perro de oliasy otros perros» en Al-Andalus, XXXVII (1972) p.463.

الأدباء الإسبان، فحكايات كلب البستاني وكلب الحداد[32] نجدها في الأدب العربي كما نجدها في الأدب الإسباني، فقد وجد في الأدب الإسباني حكاية الكلب الذي عرف بـ El Perro de olias أي كلب الشم، وقد كتب Fernando de la Granja مقالاً مطولاً[33] عن كلبي البستاني، والحداد في الأدب الإسباني وصلة ذلك بالأدب العربي، والمقارنة بين تناول الموضوع في الأدبين العربي والإسباني، وقد خرج بنتيجة مفادها أن الأدب العربي قد سبق الأدب الإسباني في تضمن أو احتواء هذا النوع من الأدب الذي يتناول الكلاب؛ حيث أشار ابن حزم إلى كلب البستاني[34]، وقد ورد في أمثال الزجالي «كلب الورد لا يشم ولا يخلّي أحد يشم»[35]، ثم نجد هذا المثل أيضاً في كتاب ابن عاصم حدائق الأزاهر[36]، ثم عند السيوطي.[37].

وقد وجدت حكاية كلب البستاني شائعة في العصر الذهبي للأدب

---

(32) جاء في Mariana Marugán Guémez, El Refranero andalusi de Ibn Asim al-Garnati, Libros Hiprión, Madrid 1994, p129 كلاب الحدادين يرقدو للزوار ويقومو للقم.

(33) انظر Fenanado de la Granja «Del Perro de oliasy otros perros» Al-Andalus, XXXVII (1972) p.463-482.

(34) انظر Fenanado de la Granja «Del Perro de oliasy otros perros» Al-Andalus, XXXVII (1972) p.464. وذلك في البيت الثاني من قوله في باب العذل متحدثاً عن محبين يجتمعان على محب واحد وكيف أن كلاً منهما يغار من الثاني على المحبوب نفسه:

صبان هيمانان في واحد ... كلاهما عن خدنه منحرف
كالكلب في الآري لا يعتلف ... ولا يُخلي الغير أن يعتلفْ

والآرِي هو المَعلِفُ الواحد للدابتين كما جاء في لسان العرب، أري، 14/ 29، 30، انظر ابن حزم، طوق الحمامة 145.

(35) أبو يحيى عبيد الله بن أحمد الزجالي أمثال العوام في الأندلس، تحقيق وشرح ومقارنة د. محمد بن شريفة منشورات وزارة الدولة، الرباط 1971، 2/ 261.

(36) انظر Fenanado de la Granja «Del Perro de oliasy otros perros» Al-Andalus, XXXVII (1972) pp.463-82.

(37) انظر Fenanado de la Granja «Del Perro de oliasy otros perros» Al-Andalus, XXXVII (1972) pp.463-6.

الإسباني وكان الفضل في ذلك الشيوع راجعاً إلى الأديب[38] Lope de Vega في هزليته المدعوة بـ El Perro del hortelano «كلب البستاني»[39] ثم إلى الأديب[40] Melchor de Santa Cruz في عمله الأدبي Floresta espannla.

أما «الكلاب التي لا تعرف القراءة» فهو تعبير ورد ضمن قصة أو حكاية عربية ترددت في بعض كتب الأدب العربية، وورد ما يشبهها في الإسبانية بما يمكن أن يترجم بعنوان «كلاب لا تعرف اللاتين» حيث تضمنت La Floresta هذا العنوان[41].

ويعتقد Fernando de la Granja احتمال وجود القصة بالجانبين الإسلامي والمسيحي من الجزيرة الإيبيرية، أي بين غرناطة وقشتالة، وأن ابن عاصم قد سجل تلك الحكاية نقلاً عن تلك الروايات الشفهية التي كانت رائجة في الجانبين[42].

حكايات وأمثال نظمت في شعر ثم وردت في قصص إسباني:

في حين أن هذا العنوان لا يعني الفصل المطلق بين ما هو شعري وما هو نثري في مجال القصص والحكايات؛ لأن كلا النوعين عنصر مهم في تكوين الأدب الذي هو نتيجة لاختلاطهما وتفاعلهما، فإننا قد نجد في هذا القصص الإسباني الذي يمكن أن يكون له أصل عربي، استغلالاً لبعض الأمثال والحكم

---

(38) انـظـر Fenanado de la Granja «Del Perro de oliasy otros perros» Al-Andalus, XXXVII (1972) p.464

(39) انظر Lope de Vega, El Perro del hortelano, ed, Mauro Armono, Catedra Letras Hispánicas, 5 ed Madrid 1998 p.134.

(40) انـظـر Fenanado de la Granja «Del Perro de oliasy otros perros» Al-Andalus, XXXVII (1972) p.470.

(41) انـظـر Fenanado de la Granja «Del Perro de oliasy otros perros» Al-Andalus, XXXVII (1972) p.473 وانظر أيضاً: Melchor de Santa Cruz, Floresta espanola, ed. Maximiliano Cabanas, Caterdra de letras Hispancica Madrid 1996, p.130.

(42) انـظـر Fenanado de la Granja «Del Perro de oliasy otros perros» Al-Andalus, XXXVII (1972) p.471.

العربية القديمة التي دارت حولها أشعار عربية وتناولتها أكثر من مرة.

فمما نجد له صدى في الأدب الإسباني البيت:

بكِّرا صاحبيَّ قبل الهجير   إنَّ ذاك النَّجاح في التبكير

وهو بيت مشهور وشاهد بلاغي متكرر في كتب البلاغة العربية القديمة، وقد قارن Granja هذا البيت بنص إسباني[43] ذكر أنه من نصوص La Floresta وهو ما زال حي الأثر إلى اليوم.

أما الشعر الذي تناول المرآة وهجاءها أو إلقاء اللوم عليها لأنها أرت الشاعر من نفسه شخصاً قبيحاً أو وجهاً قبيحاً فهو معروف قديماً[44]، وتوجد إشارات إلى ذلك عند الحصري القيرواني[45]. كما يوجد أيضاً بيتان ينسبان إلى شاعر أندلسي يدعى بالأركشي[46]، وغير ذلك من النصوص المتفقة في الروح

---

(43) كان عنوان المقال الجانبي الذي وضعه هذا الباحث للموضوع «Mas madrugó el que la perdió» وهو في الواقع يعطي معنى مناقضاً لمعنى البيت العربي إذ إن معنى العبارة الإسبانية: من بكّر ضيَّع أو خسر، في حين أن البيت يحض على التبكير من أجل كسب النجاح والربح Fernando el la Granja «Cuentos arabs en la Floresta espanla «Al-Andalus, XXXV (1970) pp.391-4 وانظر أيضاً: Melchor de Santa Cruz, Op. cit,p532.

(44) الحطيئة مثلاً وإن لم يلق التبعة على المرآة فإنه عندما رأى وجهه في صفحة الماء قال بيته المشهور:

أرى لي وجهاً قبح الله خلقه   فقبح من وجه وقبح حامله

(45) انظر Fenanado de la Granja «Cuentos arabes en la Flortesta espanola» Al-Andalus, XXXVII (1970) p.39.

(46) انظر Fenanado de la Granja «Cuentos arabes en la Floresta espanola» Al-Andalus, XXXVII (1970) p.390 والأركشي هذا هو يحيى بن محمد بن أحمد الأنصاري الأوسي ونسبته إلى مدينة أركش Arcos في الجنوب الشرقي من الأندلس، وقد ذكر البيتين له مع ترجمته له ابن الزبير في صلة الصلة تحقيق ليفي بروبنثال باريس 1938، 184 ـ 185، والبيتان هما:

إني نظرت إلى المرآة إذ رفعت   فأنكرت مقلتاي كلّ ما رأتا

رأيت فيها شُييخاً لست أعرفه   وكنت أعرف فيها قبل ذاك فتى

وقد ذكر المقري الأركشي هذا ذكراً عارضاً عندما سجل له بعض الأبيات التي ليس منها البيتان موضوع الحديث (نفح الطيب، تحقيق إحسان عباس، دار صادر بيروت 1408/ 1988: 4/ 62، 63.

مع هذه الحكايات التي تدور حول المرآة وإطراحها والنقمة عليها عند بعد الأدباء الإسبان كما جاء في[47] La Floresta espanola .

أما بيت المتنبي[48]:

تُرابُه في كلاب كُحْلُ أعْيُنِهِمْ   وسَيفُهُ في جَنَابٍ يسبقُ العذلا

فقد تحول إلى أمثلة دارت حول هذا المفهوم وكان مبنياً على بعض الأمثال العربية السابقة له مثل «سبق السيفُ العذلَ» الذي تناوله كثير من الشعراء مع بعض التغيير، ثم وجدنا شيئاً قريباً من هذا المعنى في مَثَلٍ أندلسي ورد بكتاب «أمثال العوام بالأندلس» للزجالي وهو «غبار الغنم كحول هو لعين السَّبع»[49] وقد أردف الزجالي بعد هذا المثل مباشرة البيت المشابه له في المعنى وهو:

غُبار قَطِيعِ الشاءِ في عين ذِيبِها   إذا ما اقتفى آثارهن ذَرور

وهو ما نجده بشكل مشابه جداً في أعمال إسبانية كثيرة من بينها:

El vocabolario del Maestro Correas حيث يوجد هناك[50] بالصورة المتعارف عليها حتى الآن مثل إسباني يقول: «El polvo del ganado al lobo saca de cuidado» وهو ما يمكن ترجمته بـ «غبار القطيع يعفي الذئب عناء الاحتراس.

وبيت ابن الجزار السرقسطي الذي عاش في القرن الخامس الهجري الحادي عشر الميلادي في الأندلس:

لو وردت البحر أطلب ماء   جف قبل الورود ماء البحر

(47) ص573، وانظر Fenanado de la Granja «Cuentos arabes en la Floresta espanola» Al-Andalus, XXXVII (1970) p.396.

(48) انظر ديوان المتنبي، شرح البرقوقي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان 1357هـ 1938م، 3/ 287، وفيه (في كلاب كحل أعينها).

(49) 2/ 394.

(50) انظر Emilio Garcia Gómez «Sobre un verso de Mautanabbi con dos refranos uno de ellos pasado al espanol Al-Andalus, XXXVIII, (1973) pp.192-4.

الذي نجد له شبيهاً في الأدب العربي على مر العصور حتى في العاميات الحديثة نجد له أثاره في كاتب وأديب إسباني كبير ينتمي إلى ما يسمى بالعصر الذهبي في الأدب الإسباني يدعى Francisco de Quevedo y Villegas، وقد وضع F. de la Granja دراسة حول هذا البيت والمعاني التي تدور حول معناه في الأدبين العربي والإسباني.

اللغز والنكتة والكدية:

ومن الحكايات والقصص العربي الذي تأثر به القصص الإسباني ما أخذ طابع اللغز، وإن صبغ أيضاً بطابع فكاهي ذي كدية ونادرة؛ حيث يتطفل البطل أو دائماً يحاول أن يتحصل على أموال الناس بصور شتى يغلب عليها الكدية والاحتيال. هذا الفن نجده تسرب إلى الأدب الإسباني، ومن بين ذلك حكاية اللصوص الذين كانوا ينقبون جدار دار فمر بهم حاكم المدينة وسألهم عما يفعلون، فأخبروه أن شخصاً قد مات لهم وأنهم يحفرون نقباً ليخرجوه منه، وبدل أن يستغرب السائل هذه الطريقة الغريبة في توديع الميت قال لهم: إنه لا يرى أثراً للموت ولا علامة للحزن من مثل النواح والصراخ، فأجابوه: آخر الليل تسمع النواح.

والإجابة «آخر الليل تسمع النواح» تضمنت تورية، حيث أراد منها اللصوص النواح والصراخ الذي سيكون بسبب حدوث السرقة، بينما فهم السائل أنه النواح على الميت المزعوم(51).

إذ نجد أثراً لهذه الحكاية وأشباهها في Miscelanea للأديب الإسباني Luis Zapata حيث نجد له فصلاً بعنوان(52) Manana Ilorara أي غدا سيبكي من يبكي، كما نجد أثراً لذلك في La Floresta espanola للأديب الإسباني

---

(51) انظر كتابه، Precedentes y reminiscencias de la literatura y el foklore árabes en nuestro siglo de oro, Real Academia de la Historia, Madrid 1996 pp 11-26.

(52) انظر Fernando de la Granja «Dos cuentos arabesde ladrones en la Literatura espanola Al-Andalus, XXXIII (1968) pp. 459-69.

Melchor de Santa Cruz [53] إلى حد ذهب فيه Granja إلى القول[54]: «لا توجد حاجة للمقارنة العميقة بين هذه الحكاية ـ حكاية اللصوص ـ وحكايتي Santa Cruz [55] وZapata اللتين هما عبارة عن روايتين بسيطتين للموضوع نفسه».

وقريب من هذا الرأي ما ذهب إليه أيضاً Granja في الحكم على الحكاية العربية الشهيرة التي تحكي أن واعظاً صعد المنبر وسأل الحاضرين: هل تدرون ماذا أريد أن أقول لكم؟ فقالوا: لا، فقال: إذن لا يوجد جدوى من الكلام، ونزل من المنبر، وفي يوم ثان صعد ثانية وسألهم السؤال نفسه، فأجابوه بأنهم يعرفون، فقال: إن كلامه لن يضيف جديداً لأنهم يعرفون، وترك المنبر مرة أخرى، وفي المرة الثالثة وعندما سألهم السؤال نفسه أجابوه: بعضنا يدري وبعضنا لا يدري، فقال لهم: فليخبر الذي يدري الذي لا يدري وترك المنبر كعادته. وقد رأى Granja أن العبارات:

أتدرون ماذا أريد أن أقول لكم؟ ـ بعضنا يدري وبعضنا لا يدري ـ فليخبر الذي يدري الذي لا يدري، تكاد تكون قد ترجمت مباشرة إلى اللغة الإسبانية في كتاب Luis de Pinedo المسمى بكتاب «الفكاهات» أو «النوادر» Chistes في قصة الطالب السلمنكي الذي لم يعرف نوع التخصص الذي سيختاره، فجمع أهله وأقاربه مريداً منهم النصيحة، وقام فيهم خطيباً سائلاً إياهم عن السبب الذي جمعهم لأجله[56].

ولعل من نوع الأحدوثة التي تتضمن الفكاهة والمُزاح ما يرويه الحصري القيرواني عن البهلول الذي أودع مائة درهم في فدان، فرآه خياط وخلفه عليها

---

(53) انظر Fernando de la Granja «Dos cuentos arabesde ladrones en la Literatura espanola Al-Andalus, XXXIII (1968) pp. 461.

(54) انظر Fernando de la Granja «Dos cuentos arabesde ladrones en la Literatura espanola Al-Andalus, XXXIII (1968) pp. 466.

(55) انظر Fernando de la Granja «Dos cuentos arabesde ladrones en la Literatura espanola Al-Andalus, XXXIII (1968) p. 468.

(56) انظر Melchor de Santa Curz, op. cit, p.297.

وأخذها، وعلم البهلول أن الخياط هو الذي أخذ الدراهم فأوهم البهلولُ الخياط أنه سيضيف إليها نقوداً أكثر، ومن ثَمّ، وسيراً وراء طمعه الجنوني أرجعها إلى مكانها منتظراً الزيادة فأخذها البهلول وأحدث مكانها وغطى الحدث بالتراب ثم جاء الخياط طالباً النقود الأولى والزيادة فضرب يده في المكان.. وجرت بقية الأحداث ولم يجد النقود، وشمت البهلول بالخياط وتحرش به صبيان الكوفة حتى خرج منها[57].

ولقد أشار Granja إلى أن وجود هذه الحكاية في الأدب العربي كان سابقاً لوجود حكاية مشابهة لها في اللغة الإسبانية الرسمية El castellano بقرنين ونصف القرن[58].

نوع حيادي:

يوجد نوع آخر من الحكايات والقصص العربي الذي تأثر به القصص الإسباني وهذا النوع لا ينتسب إلى أي من الأنواع المذكورة سابقاً، فهو نوع خال من القصد إلى الفكاهة والإضحاك، وليس معبراً عن جشع أو طمع أو كدية أو ما شابه ذلك، ولم يدر موضوعه حول الكلاب، وهو نوع يقصد إلى الهدف مباشرة في أسلوب جدي وواضح، كما في حكاية «سيف» عمرو بن معديكرب المدعو «بالصمصامة»[59] التي تداولها الأدباء العرب نصاً أو روحاً بأشكال متقاربة، وتلك الحكاية تتلخص في أن الرجل أو الضارب بالسيف هو الذي عليه التبعة وليست التبعة على السيف الذي هو أداة في يد حامله يصنع به ما يريد متى استطاع[60].

---

(57) انظر Fernando de la Granja «Tre cuentos espanoles de urigen arabe» Al-Andalus, XXXIII (1968) p. 123-41.

(58) انظر Fernando de la Granja «Nunca mas perro el molino» Al-Andalus, XXXIII (1974) p. 440.

(59) انظر Fernando de la Granja «Nunca mas perro el molino» Al-Andalus, XXXIII (1974) p. 440.

(60) انظرها وأخبار عمرو كاملة في ابن نباتة، سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدن، تحقيق أبي الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة، 1964، ص436 ـ 445.

فلقد أورد[61] Granja ذلك التطور لهذه الحكاية في الأدب العربي مقارناً له بتطور يشبهه في الأدب الإسباني لقصة من ذلك النوع وردت في El Espéculo de los legos «منظار الجهلة» لكاتبها Juan de Hoveden وخلص إلى أن التشابه كبير جداً بين القصتين العربية والإسبانية، على الرغم من أنه لم يستطع أن يجزم بتأثر الأدب الإسباني بالأدب العربي ولم ينف ذلك أيضاً[62].

ويمكن أن نجعل من هذا النوع ما نسميه بالقصة الأخلاقية، وهي التي تنطوي على هدف أخلاقي، أو نستنتج منها قيمة أخلاقية، كما في تلك القصة التي تروي أن مؤذناً كان قد رأى من فوق منارته امرأة جميلة فوق سطح بيتها، فكان أن ضايقها عند خروجها إلى السوق، فاشتكته إلى زوجها، فقال لها دبري له حيلة حتى نقتص منه، فاستدرجته حتى وقع عندها، ووضع مكان الحمار الذي يدير الطاحونة، فبات يديرها ليلة كاملة كان الزوج ينهال عليه فيها بالضرب بين الفينة والأخرى[63].

وقد ذهب Granja إلى أن Zapata تأثر بالقصة العربية دون أدنى شك، مع إيجاز وبعض التغيير للتفصيلات[64].

ومن هذا النوع الذي دعوناه بالحيادي، والذي اتسم أكثر ما اتَّسم بالجدية، وهدف في بعض الأحيان إلى معان فلسفية، ما نجده في قصة ذي القرنين التي يمكن أن نصنفها أيضاً ضمن القصص الديني أو القصص الذي ورد في كتب التفسير، وقد كانت قصة ذي القرنين مصدراً من المصادر التي يمكن أن يكون قد تأثر بها ابن طفيل في قصته الأدبية الهادفة حي بن يقظان، كما كانت

---

(61) علي بن عبد الرحمن بن هذيل الأندلسي، حلية الفرسان وشعار الشجعان، تحقيق محمد عبد الغني حسن، القاهرة 1949، 188 ـ 190.

(62) انظر «Eco de un poeta arabe antigu en la literatura espanola «Al-Andalus, XXXXI (1976) pp.179-193.

(63) انظر «Eco de un poeta arabe antigu en la literatura espanola «Al-Andalus, XXXXI (1976) pp.193.

(64) انظر Fernando le la Granja «El castigo del calaAn» Al-Andalus, XXXIV, (1969) p.229.

قصة ذي القرنين مصدراً من المصادر التي تأثر بها في الأدب الإسباني الكاتب Garcián كما أشار إلى ذلك المستعرب Emolio Garcia Gómez في مقاله[65] المعنون بـ Un cuento árabe fuente comun de Ibn Tufayl y de Carcián أي «قصة عربية هي المصدر المشترك بين ابن طفيل وغارثيان»[66].

طرق الانتقال:

أما عن طرق انتقال القصص والأضحوكات والحكايات العربية إلى الأدب الإسباني فهناك عدة طرق[67]، من بينها طريق المشافهة، وهي طريق نرى La Granja يذهب في كثير من بحوثه التي أعدها في هذا الميدان إلى جعلها الواسطة في انتقال بعض القصص والحكايات العربية إلى الأدب الإسباني، كما في بحثه المعنون بـ El castigo del galán, origen árabe de un cuento de luis Zapata عقاب العاشق؛ أصل عربي لقصة من قصص لويس ثاباتا، لأنه في رأي Granja لا توجد طريقة أخرى ممكنة غير الطريقة الشفهية المحتملة، إذ انتشرت القصة بعد الحصري ووجدت في كتب أدبية عربية كثيرة مثل كتاب ابن عاصم، ويحتمل أنها أصبحت شائعة على ألسنة الناس في إسبانيا الإسلامية ثم المسيحية، ونقلها الكاتب الإسباني Zapata من ألسنة الناس[68]، وقد ذهبت ماريا خيسوس رُبييرا ماتا[69] Maria Jesus Rubiera Mata إلى أن هذا الطريق

---

(65) انظر «El castigo del calan» Al-Andalus, XXXIV (1969) p.239.

(66) انظر Revista de archivos, bibliotecas y museos, XXX, Julio-Siptiembre de 1926 núms 7 a 9 pp.241-69.

(67) في الطرق العديدة لانتقال الأدب العربي إلى الآداب الأوربية بصفة عامة انظر مقال Celia del Moral Molina, «Huellas de la Literatura árbade clasica en las literaturas europeas. Vias de transmision en la-confluencia de culturas en le Mediterraneo, (Separata) ed. Francisco A.Munz, Granad 1993, pp.193 215, p195.

(68) انظر المقال المذكور أعلاه في Al-Andalus, XXXIV, (1969) p.229 وانظر للكاتب نفسه المقال Cuentos arabes en el Sobre mesa de Timoneda «Al-Andalus XXXIV (1969) p.387.

(69) السابق 249.

كان عبر المدجنين والموريسكيين الذين أجبروا على التمسح والعيش في مجتمع إسباني، وقد كان هؤلاء يتحدثون العربية ويقرأونها.

أما الطريق الثاني فهو الموريسكيون الذين كانوا واسطة في انتقال كثير من الآداب العربية التي تأثروا بها بعد أن قرأوها في اللغة العربية ثم نقلوها إلى الإسبانية حيث سجلوها في أدبهم المسمى بـ Alijamiado الخاميادو[70]، ومعروف أن الموريسكيين قد كانوا عبيداً وخدماً في قصور المسيحيين وبيوتهم بل في فنادقهم أيضاً، كما أن المرويسكيات كذلك كن خادمات أو جواري عند كثير من المسيحيين، وكن يحكين القصص العربي للأطفال الذين يخدمونهم، كما كان أولئك الخدم يؤثرون بتلك الثقافة الأم التي يعرفونها وهي ثقافة اللغة العربية، وكان كثير منهم يحكي تلك القصص العربية عندما يجتمع مع المسافرين في تلك الفنادق حول النار في ليالي الشتاء الطويلة[71].

والطريق الثالث الذي عبرت خلاله الحكايات والقصص العربي إلى الأدب الإسباني هو طريق الترجمة من العربية إلى الإسبانية El Castellano، حيث انتقل عبر هذه القناة كثير من هذا القصص الذي نجد له أصولاً عربية، وورد في مصادر عربية مثل كتاب «تنبيه الغافلين» للسمرقندي الذي احتوى قصصاً وحكايات مثل قصة الراهب برصيصا[72].

لا ننسى أيضاً الشعراء المتجولين وغيرهم من المتنقلين بصفة عامة بين البلاد الأندلسية والبلاد المسيحية الذين كانوا ينقلون شفهياً قصصاً عديدة وحكايات مختلفة[73].

---

(70) انظر Maria José Hermosilla «La leyenda de Barsisa según el manuscrito 63\2j Al-Qantara IX (1988) fasc. I, p.122.

(71) Maria Jesus Rubiera Mata السابق 249.

(72) انظر Angel Gonzalez Palencia «Precedentes islamicos de la leyenda de Barsisa» Al-Andalus, I (1933) p.341.

(73) Celia del Moral Molina المقال السابق ص205.

نفي التأثر وإثباته:

على أننا في كثير من المرات نجد الناقد الباحث في أصل بعض القصص والحكايات أو الأمثال الإسبانية التي يُعتقد أن لها أصلاً عربياً يقف محايداً بين النفي والإثبات للعلاقة الأكيدة، لأنه وإن وُجدت المشابهة الكبيرة بين النصين، إلى درجة لا يُشك معها في وجود التأثر[74]، فإنه ينعدم الدليل المادي الذي يثبت أو ينفي تأثر النص الإسباني بالنص العربي، كما في قصة برصيصا الراهب وأثرها في أسطورة Garin[75].

لكن Granja عودنا في عناوين مقالاته التي كتبها حول هذا الموضوع «القصص والحكايات العربية وأثرها في الأدب الإسباني» على أن يضع عنواناً يوحي، بل في أحيان كثيرة يؤكد أن القصص العربي أصل للقصص الإسباني، على الرغم من أنه في أغلب الأحيان يصرح في صلب المقال أنه ربما كان الأصل للقصص والحكايات الإسبانية القصص والحكايات العربية، معللاً ذلك الشك الذي يذهب إليه بعدم وجود الدليل المادي على ذلك التأثر الواضح، وفي بعض الأحيان يسكت ولا يعلل لوضعه الاحتمال ـ في صلب المقال ـ بدل التأكيد الذي كان قد أخبرنا به أو أوحى إلينا به عبر عنوان المقال[76].

المصادر والمراجع

ـ بالنثيا، آنخل جنثالث: تاريخ الفكر الأندلسي ترجمة حسين مؤنس، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة 1955.

ـ ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد: طوق الحمامة، تحقيق وتقديم،

(74) نظر مثلاً A. Gonzalez Palencia, «Precedentes islamaicos de la leyenda de Barsisa» Al-Andalus, I, (1933) p.355.

(75) انظر السابق 350.

(76) انظر مثلاً مقاله: «Cuentos arabes an el Sobremesa de Timoneda «Al Andalus, XXXIV (1969) pp.381-94

فاروق سعد، دار مكتبة الحياة، بيروت 1980.
- الزجالي، أبو يحيى عبيد الله بن أحمد، أمثال العوام في الأندلس، تحقيق وشرح ومقارنة د. محمد بن شريفة، منشورات وزارة الدولة، الرباط 1971.
- السمرقندي نصر بن محمد بن إبراهيم السمرقندي: تنبيه الغافلين، طبعة بولاق.
- ابن عبد ربه، أبو عمر أحمد، العقد، شرح وضبط أحمد أمين وآخرين، لجنة التأليف والترجمة، القاهرة 1949.
- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق أحمد بن عبد العليم البردوني، ط2 دار الشام، بيروت لبنان.
- الشريشي، أبو العباس أحمد بن عبد المؤمن، شرح مقامات الحريري، ط بولاق.
- المقري، أبو العباس أحمد بن محمد التلمساني: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت 1408/ 1988.
- المتنبي، أبو الطيب، الديوان، وشرح عبد الرحمن البرقوقي، دار الكتاب العربي، بيروت 1357/ 1938.
- ابن منظور، لسان العرب مؤسسة الأعلمي بيروت.
- ابن عبدون رسالة في الحسبة، ضمن ثلاث رسائل أندلسية في القضاء والحسبة تحقيق ليفي بروفنثال، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، القاهرة 1955.
- ابن نباته سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، 1957م.
- ابن نظاريان، نظار: «النقد الاجتماعي في رواية كيخوته «الفصول الأربعة، اتحاد الأدباء والكتاب، طرابلس ليبيا، السنة الثانية العدد 7 (شوال 1388/ سبتمبر 1979) 61 ـ 74.
- الغرناطي، ابن هذيل: حلية الفرسان وشعار الشجعان، تحقيق محمد عبد الغني حسن، دار المعارف، القاهرة 1949.
- ابن الجوزي كتاب الأذكياء، المكتب التجاري للطباعة والتوزيع والنشر بيروت.

- Castro, Americo: La realidad histórica de Espana Editorial Porrua, Argentina, México, 1987.

- Cervantes, Miguel de: Don Quijote de la Mancha, II, ed, John Jay Allen, Catedra Letras Hispánicas, Madrid 1995.
- Garia Gómez, Emilio,
- «Un cuento árabe fuente común de Ibn Tufayl y de Carcián Revista de archivos, bibliotecas y museos, Madrid XXX, Julio-Septiembre 1926.
- «Paseando por el Jardin de flores curiosas de Antonio de Torquemado» en Al-Andalus, XX, (1955).
- «Sobre un verso de Mutanabbi con dos refranos uno de ellos pasado al espanl Al-Andalus XXXVIII, Madrid (1973).
- Gónzalez Palencia, Angel,
- «Precedentes islámicos de la leyenda de Garin, Al-Andalus, I, Madrid (1933).
- Granja, Fernando de la,
- «El Castigo del calán» Al-Andalus, XXXIV (1969).
- «Cuentos árabes en la Floresta espa espanola» Al-Andalus, XXXV (1970).
- «Cuentos árabes en le Sobremesa de Timoneda» Al-Andalus, XXXIV (1969).
- «Del Perro de Olias y otros perros» Al-Andalus XXXVII (1972).
- «Dos cuentos árabes de ladrones en la Literatura espanla» Al-Andalus, XXXIII (1968).
- «Eco de un poeta árabe antiguo en la Litratura espanola,Al-Andalus XXXXI (1976).
- «Nunca más perro el molino» Al-Andalus, XXXIX (1974).
- Precedentes y reminiscencias de la litratura y el folklore árabes en nuestro siglo de oro Real Academia de la Historia, Madrid 1996.
- «Tres cuentos espanoles de urigen árabe» Al-Andalus, XXXIII (1968).
- Hermosilla, M. José, «La Leyenda de Barsisa según el manuscrito número 63 2j, Al-Qantara, IX (1988).

- Marugán Guémez, Mariana: El refranero andalusi de Ibn Asim al-Garnáti, Libros Hiperión, Madrid 1994.
- Moral Molina, Celia del , «Huellas de la Litratura árabe clásica en las litraturas europeas», La confluencia de culturas en el Mediterráneo (separata) ed. Francisco A. Munoz, Granada 1993.
- Rubiera Mata, M. Jesús, Literatura hespanoárabe, Mapfre, Madrid, Madrid 1992.
- Santa Cruz, Melchor de: Floresta espanla, ed. Maximiliano Cabanas, Catedra Letras Hispaanicas, Madrid 1996.
- Vega Lope de: El Perro del hortelano, ed. Mauro Armino, Catedra Letras Hispanicas, Madrid 1998.

محاولات الإصلاح اللّغوي

زهير غازي زاهد



لقد اتسمت محاولات الإصلاح اللغوي في تاريخ العربية في كثير من الأحيان بصفة الصراع بين القديم والجديد. فالمحافظة على القديم وعدم مسه بتغيير في مجال اللغة المنطوقة أو قواعد النحو أو الكتابة والإملاء، وهو اتجاه كان لدى جملة من علماء العربية القدامى الذين وقفوا في وجه المحدث المولَّد في اللغة والأدب، فمنذ إشارة أبي عمرو بن العلاء (ت154هـ) لشعر جرير والفرزدق بأنه محدث على الرغم من استحسانه بقوله: «لقد كَثُرَ هذا المُحَدث وحسن حتى هممت بروايته»[1]، وموقف الأصمعي من شعر ذي الرمة الذي

(1) البيان والتبيين للجاحظ 1/ 321، الشعر والشعراء لابن قتيبة 1/ 11.

وصفه أنه لا يشبه شعر القدماء وكذا شعر الكميت[2]، وكل هؤلاء الشعراء من العصر الأموي، ثم موقف ابن الأعرابي الذي رفض الجديد على الرغم من استحسانه أحياناً دون أن يدري بأنه جديد، لا لسبب إلا لأن صاحبه معاصر له وليس جاهلياً[3] ثم قول ابن فارس (ت395هـ): «وليس لنا اليوم أن نخترع ولا أن نقول غير ما قالوه، ولا أن نقيس قياساً لم يقيسوه لأن في ذلك فساد اللغة وبطلان حقائقها»[4].

هذا الاتجاه المحافظ من الحياة والفكر والأدب طبيعي، إذ بواسطة الحوار بين الجديد والقديم يكون التقدم في مجالات الحياة، فكل قديم كان حديثاً في عصره، وكل جديد يكون قديماً بعد عصره، ولا يدوم شيء إنساني في الحياة على حال. إنما التغيير يصيب كل شيء، ولكن بنسب ومقدار، خصوصاً في مجال الثوابت عامة، كما هو موضوعنا في العربية وحتى هذا المجال يشكّك بعض الباحثين في ثباته ودوامه، ويضرب أمثلة باللغة اللاتينية وتفرعها، ثم الإنجليزية واختلاف لهجاتها بين الإنجليز والأمريكان، وكذا تغير الألمانية في سويسرا تأثراً بجارتها الفرنسية[5].

لقد كان الإصلاح في مجالات الحياة والمجتمع والعلوم ومناهجها في عصر اليقظة العربية والنهضة الحديثة، واحتكاك العرب بحضارة الأمم الأخرى، والأوروبية منها خاصة، ففي مجالنا اللغوي كانت محاولات جادة للإصلاح لإيجاد السبل التي تستطيع بها العربية استيعاب العصر وما جدّ فيه من حضارة وتقدم، وهناك مسافة واسعة بين حال الأمة العربية والحضارة الحديثة، لذا أصبحت اللغة تحتاج إلى مضاعفة الجهود لسد الثغرات الواسعة والنقص اللغوي في المصطلحات والمفردات، ثم لأساليب الدرس ومناهجه في المجالات العلمية والإنسانية لتواجه هذا السيل الجارف الآتي بصورة غزو عسكري وثقافي ولغوي وعلمي.

---

(2) الخصائص لابن جنّي 3/ 298، مصادر اللغة للشلقاني ص352.

(3) الموشح للمرزباني ص384، أخبار أبي تمام للصولي ص175 ـ 177.

(4) الصاحبي لابن فارس ص57.

(5) اللغة والمجتمع لوافي ص147 ـ 163.

فما هي السبل والجهود المبذولة لمواجهة التهم التي سبق ذكرها في تقصير العربية؟

1 ـ توسيع آفاق اللغة لاستيعاب التقدم العلمي والأدبي والحضاري:

لقد بذلت جهود في هذا المجال اللغوي على صورتين: إحداهما صورة الجهد الفردي، والأخرى صورة الجهد الجماعي الرسمي، وقد تتداخل الصورتان فيقوم الأفراد من العلماء بجهود فردية ومن خلال المؤسسات الرسمية معاً. تمثل ذلك في تأليف المعجمات التي وضعت بعد اتساع المجال المعلوماتي بصناعة المعجم، ثم بذل الجهود في مجال المصطلح، وكان ذلك في وقت مبكر من هذا القرن، بل منذ قيام رفاعة الطهطاوي (1801 ـ 1873م) في مصر بتعريب أو إيجاد مفاهيم ومصطلحات بعد عودته من بعثته إلى فرنسا، بما أفاده من ثقافته الجديدة أو التراثية، ظهر ذلك في كتابيه: «تلخيص الإبريز...» و«التحفة المكتبية....»[6]، ثم ما كان من الجهود التي بذلتها وزارات التعليم في مصر والشام والعراق ولبنان، وما قام به اللغويون في تعريب مصطلحات الجيش والعلوم المختلفة، وتأليف المعاجم كالأستاذ عبد الله العلايلي في لبنان، وإنستاس الكرملي، ومصطفى جواد في العراق وغيرهم، ثم جاء تأسيس المجامع العلمية في دمشق سنة 1928م، ومصر سنة 1934م، والعراق سنة 1947م، وعمان سنة 1976م، واضطلاعها بهذه المهمة، ثم تأسيس الجامعات بكلياتها العلمية والإنسانية على امتداد الوطن العربي، كان له أثر مهم في إشاعة الثقافة والعلم، وفي توسيع آفاق العربية بالتأليف والترجمة والمشاركة في المؤسسات اللغوية بجهود أساتذتها، وما يدخل في مناهجها الإنسانية والعلمية من دراسة المعاجم والمواد اللغوية الأخرى، ثم ما قامت به جامعة الدول العربية بإقرارها مشروع ميثاق الوحدة الثقافية في مايو 1964م في دورة انعقاد مجلسها (41)، وإعلانها قيام المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، وقد تكونت عنها مجموعة مؤسسات قومية هي[7]:

---

(6) الأسس اللغوية لعلم المصطلح ـ د. محمود حجازي ص217، 218.

(7) قضايا الثقافة العربية المعاصرة ـ د. محيي الدين صابر ص29 ـ 71، بحث «الأمن الثقافي» للدكتور محمد مصطفى بن الحاج ـ مجلة الفصول الأربعة ـ عن رابطة الأدباء في ليبيا العدد 82 ـ 1998 ص29.

1 ـ معهد المخطوطات العربية.

2 ـ معهد البحوث والدراسات العربية.

3 ـ مكتب تنسيق التعريب.

4 ـ المركز العربي للتقنيات التربوية.

5 ـ معهد الخرطوم الدولي للغة العربية لغير الناطقين بها.

6 ـ الجهاز العربي لمحو الأمية وتعليم الكبار.

7 ـ المكتب الإقليمي لشرق إفريقيا.

8 ـ صندوق تنمية الثقافة في الخارج.

9 ـ المركز العربي لبحوث التعليم العالي.

وإضافة إلى هذه المؤسسات كانت مشروعات ثقافية وعلمية مهمة، منها مشروع مؤسسة الموسوعة العربية، ومشروع المكتبة المركزية، ومشروع الخطة القومية للترجمة، والمؤسسة العربية للتعريب والترجمة والتأليف والنشر، والمعهد العالي للترجمة.

إن هذه المؤسسات المنبثقة عن الجامعة العربية لو أدت عملها كما ينبغي له لازدهرت الحياة اللغوية التي هي الشكل والمضون لهذه الأمة، وقد عقدت هذه المؤسسات عدة مؤتمرات وندوات، وأصدر مكتب تنسيق التعريب بالرباط التابع للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم مجلة (اللسان العربي) وهي متخصصة في البحث المعجمي والمصطلحي.

إن العربية تحتاج إلى مضاعفة الجهد في ثلاثة مجالات مهمة؛ لتكون قادرة على استيعاب حاجات المجتمع، ويستغني الناطقون بها عن الارتباط بلغة أجنبية:

أ ـ إيجاد المصطلح المناسب في مجال العلوم والآداب وتوحيده؛ بطريق استعمال البديل العربي، من المعجم العربي أو التعريب.

ب ـ الترجمة من اللغات الأخرى سواء في ذلك ترجمة الكتب العلمية أو الأدبية.

ج ـ تأليف المعجمات المختلفة المناسبة للمراحل الدراسية أو التخصصات العلمية والأدبية.

أ ـ إيجاد المصطلح المناسب:

لقد أصبحت هذه المجالات المذكورة علوماً تعتدّ بها الدول المعاصرة، واللغة من أهم مقوماتها. فعلم المصطلح صار من العلوم المتقدمة في صناعته وإعداده «والبحث في المصطلحات وألفاظ الحضارة من القضايا الأساسية للرسائل الجامعية. إن البحث العلمي في اللغة العربية ليست له مؤسسات جامعية خارج أقسام اللغة وآدابها، فليس ثمة قسم في كليات العلوم أو الهندسة أو الطب يتخصص طلابه في المصطلحات ولغة العلم، أو يسمح لهم بتقديم الرسائل الجامعية في موضوعات المصطلحات ولغة العلم. هذه هي المشكلة إذا كنا نريد بحث استخدام اللغة العربية في التعبير العلمي»[8].

فالمصطلحات ذات أهمية كبيرة في التنمية اللغوية، وتظهر هذه الأهمية في مجال الترجمة عن اللغات الأخرى في المجالات العلمية والأدبية وغيرهما مما يحتاج إليه المجتمع، وقد صار إنشاء مصارف المعلومات ضرورة من الضرورات للإفادة منها للترجمة من جهة، ومن جهة أخرى لكثرة الإنتاج العلمي في العالم من الكتب.

إن المجامع العلمية العربية جادة في محاولتها وضع المصطلحات العلمية والفنية، ولكن ينبغي استعمال هذه المصطلحات في الجامعات وقاعات الدرس؛ إذ ما فائدة المصطلحات في الكتب والمعاجم وفي قرارات المجامع العلمية، في حين أن الكليات العلمية في الجامعات تدرس العلوم بلغات أجنبية؟ ففي هذه الحال يصبح «القرار السياسي الخاص بتحديد الملامح العامة للخطة اللغوية في داخل الدولة الواحدة، أو على مستوى مجموعة الدول المكونة لجماعة لغوية واحدة، يصبح قراراً سيادياً حاسماً وموجهاً إلى سلسلة من الإجراءات الضرورية لوضعه موضع التنفيذ. تُعنى الدول الأوروبية بلغاتها الأوروبية تنمية وتقنيناً، فلفرنسا ـ مثلاً ـ اهتمام متزايد بدعم مكانة اللغة الفرنسية في إطار المتغيرات العلمية المعاصرة، وعلى الرغم من وجود مئات المؤسسات المتخصصة في جوانب لغوية محددة، فإن القرار السياسي في التخطيط اللغوي يصدر من اللجنة

---

(8) البحث اللغوي ـ د. محمود حجازي ص86، 87.

العليا للغة الفرنسية التابعة لمجلس الوزراء، وتتعاون المؤسسات المختلفة في وضع هذه الاتجاهات موضع البحث والتنفيذ والتقويم، وعن اللجنة العليا للغة الفرنسية تكونت الجمعية الفرنسية لعلم المصطلح سنة 1975م، لكي تنسق الأعمال التي تقوم بها الجمعية الفرنسية لتوحيد المصطلحات، ولجنة دراسة المصطلحات التقنية الفرنسية، ومركز دراسة اللغة الفرنسية الحديثة والمعاصرة، والجمعية الفرنسية للمترجمين، وأكاديمية العلوم والمؤسسات الأخرى. وغني عن البيان أن فرنسا تضم أقدم الأكاديميات اللغوية في العالم وأكثرها شهرة ومكانة. وكل هذه المؤسسات تُعنى بقضايا اللغة، وفي مقدمتها قضية المصطلحات، وترشِّد بعملها السلطة العليا في الدولة في اتخاذ القرارات المناسبة»[9].

وقد أُصدرت قوانين لغوية في الدول العربية، فقد صدر في العراق سنة 1977م قانون سلامة اللغة العربية، وكذا تونس وليبيا وغيرهما، لكن هذه القوانين جزئية من جهة، ومحدودة الفاعلية من جهة أخرى، فينبغي أن يكون التخطيط اللغوي على نطاق الجامعة العربية، ثم تؤسس آليات ومراكز قرار لتطبيقه في الدول العربية، فعلى الرغم من عدم توحيد الأنظمة السياسية في العالم العربي يمكن توحيد التخطيط اللغوي في دُوِلِه على جميع المستويات التعليمية ودوائر الدولة والمرافق الاجتماعية: الفنادق والأسواق والمطاعم وما يتداول ويقدم من طلبات، وكذا في وسائل الإعلام، فالقرارات والتوصيات التي تتخذ في المؤتمرات والندوات، على مختلف مستوياتها، كلها نوايا طيبة وكلها نظريا يدعو لإشاعة المصطلح العربي والعربية في مراحل التعليم منذ الابتدائية حتى الدراسات العليا، وتهيئة المعلم والمدرس الجيد في لغته، ولكن معظم هذه التوصيات تبقى على رفوف مؤسساتها دون تطبيق، أو بتطبيق جزئي يختلف

(9) الأسس اللغوية لعلم المصطلح ـ د. محمود حجازي ص195، 196. (تأسيس الأكاديمية الفرنسية سنة 1630 وكان تأسيسها لصون اللغة الفرنسية والعمل على تطويرها لكونها وسيلة الاتصال، انظر مجلة الفكر العربي العدد 61 سنة 1990، بحث المجامع العلمية اللغوية العربية ـ د. هلال نلتوت ص167).

من مكان إلى مكان، فما زال التعليم في المدارس ضعيفاً، وخصوصاً تدريس العربية، وأكثر الدول العربية تستخدم الازدواج اللغوي في التعليم منذ مراحله الأولى، ثم تستعمل اللغة الأجنبية في تدريس العلوم في جامعاتها ودراساتها العليا، على الرغم من أن لغتها القومية حية قادرة على استيعاب كل جوانب الحضارة والعلم.

لقد اتخذ مؤتمر التعريب الثالث سنة 1977م توصية بإصدار نشرة دورية تجمع ما يَجِدُّ من جهد في ميدان المصطلحات، في المجامع والمنظمات والمؤسسات التعليمية في الأقطار المختلفة، توزع على من يستفيدون منها؛ بسبب بطء صدور أعمال المجامع ومؤتمرات التعريب. إن هذه التوصية لم تر النور، وأصدرت اللجنة الاستشارية للجنة تنسيق التعريب سنة 1980م توصية بإنشاء مصرف عربي للمصطلحات في مكتب تنسيق التعريب، وضرورة قيام المكتب بالاتصالات مع مصارف المصطلحات المتخصِّصة العالمية، والتعاون معها في نشر المصطلح العربي والإفادة من خبرتها في هذا الميدان. وتوصيات اتخذت بشأن استعمال العربية في وسائل الاتصال الجماهيري موجهة إلى وزراء الإعلام العربي بأن ينفذوا ما جاء في توصياتهم السابقة في استعمال العربية الفصيحة، ورعاية هذه الوسائل للغة السليمة فيما تنشر، سواء أكان ذلك بالكلام المسموع أم المقروء[10]. وهناك توصية مماثلة في المؤتمر الثالث للتعريب سنة 1977: «أن تحرص أجهزة الإعلام على استعمال المقابِلات العربية لكل لفظة أجنبية، وقد يكون من المفيد أن تخصص الإذاعات المرئية برامج خاصة لإشاعة هذه المصطلحات»[11].

وكان للمجامع اللغوية جهود في إعداد المصطلحات وتعريبها في الطب والهندسة والزراعة وعلوم شتى، لكن هذه الجهود تبقى خارج الاستعمال في

(10) المنظمة العربية للتربية والعلوم. ندوة خبراء ومسؤولين لبحث وسائل تطوير إعداد معلمي اللغة العربية. الرياض سنة 1977 ص123 وانظر: الأسس اللغوية لعلم المصطلح ص202.

(11) انظر توصيات المؤتمر الثالث للتعريب في مجلة اللسان العربي سنة 1977، الأسس اللغوية لعلم المصطلح ص202.

مجال التعليم، لأن التعليم في الجامعات العربية يؤدَّى بلغات أجنبية غالباً، وقضية أخرى مهمة تجعل كثيراً من الجهود في تعريب المصطلحات والأسماء التي تضعها هذه المجامع اللغوية دون جدوى تذكر، هي أن المصطلحات تنتشر بألفاظها الأجنبية عن طريق تدريسها بلغاتها، أو عن طريق شيوعها في الأسواق، فيما يستورد من حاجات وأدوات وملابس وغيرها قبل أن توضع لها المصطلحات والأسماء العربية المقابلة.

إن كل ما صدر ويصدر من توصيات مؤتمرات التعريب ومقرراتها، وما بذل فيها من جهود المجامع والمؤسسات اللغوية واللغويين، تحتاج إلى خطة لغوية شاملة، كما ذكرت، تلتزم بها الدول العربية، وهي توصيات لو جرى تنفيذها على الوجه السليم لما واجهت العربية هذا الاتهام بتقصيرها عن مواكبة العصر، لكن الأنظمة السياسية عجزت أن تتوحد سياسياً واقتصادياً لأسباب غير مجهولة، والأسباب نفسها دفعت إلى هذا التشتت اللغوي، كما دفعت الأصوات الغافلة أو المأجورة إلى دعوتها لإشاعة العامية بدلاً من الفصيحة، أو تشبثها باللغة الأجنبية، مدعية أن العربية لا تفي بضرورات العصر، وعاجزة عن التعبير عن علومه الحديثة، وأن اللغة الأجنبية تجعل المجتمع يتصل بالنشاط العلمي والفكري في العالم.

والحق أن العربية قادرة على أداء كل ذلك لو تهيأت لها أسباب أمنها وسلامتها من أهلها.

ب ـ الترجمة من اللغات الأخرى:

والترجمة هي الأخرى ذات أهمية كبرى في نقل المعرفة وتنمية اللغة، ولها صلة وثيقة بقضية المصطلح السابق ذكره؛ لأن الترجمة عن اللغات في أي موضوع من الموضوعات تواجه سيلاً من المصطلحات التي تحتاج إلى مقابل في العربية. والترجمة توفر المعرفة للمجتمع الذي تترجم إلى لغته. وللعربية تجارب غنية قديماً في ترجمة العلوم والآداب من لغات الأمم كما سبق ذكره، ولم يعوزها المصطلح سواء أكان عربياً يجاء به عن طريق الاشتقاق أو التركيب أو عن طريق التعريب بجعل المصطلح الأجنبي يُنطق على قياس النطق العربي

وصورته. وقد ترجمت مختلف الكتب العلمية في الطب والكيمياء والطبيعة والفلك عن اليونانية والسريانية، ثم الآداب والحكم عن الفارسية.

في العصر الحديث عنيت الأمم بالترجمة عناية فائقة باعتبارها وسيلة من الوسائل التي تحافظ اللغة بها على كيانها ومكانتها بين اللغات، وقد وصلت العناية ببعض اللغات إلى العمل الدائب من أجل ترجمة كل كتاب ذي قيمة يصدر حديثاً، لكي تصبح اللغة المترجم إليها مستودعاً لفكر العالم وعلوم العصر[12]. ولما كان الإنتاج من الكتب في العالم يتزايد باطراد في مجالات التخصص العلمي الدقيق وغيره أصبحت الترجمة ضرورة من الضرورات التي يكون الاهتمام بها من الدولة والمجتمع. «تتضح كثرة هذا الإنتاج وأهمية الترجمة من بعض الأرقام التي تنشرها اليونسكو في الكتاب الإحصائي السنوي. ففي السنوات العشرين الماضية (1970 ـ 1990) لم يتجاوز حجم الإنتاج العربي نحو خمسة آلاف كتاب سنوياً في المتوسط، بنسبة واحد في المئة من إنتاج العالم.. ومع هذا فالإنتاج باللغة العربية يعد في موقع متوسط بين اللغات في إفريقيا وآسيا، وهو من حيث مجموع ما نشر يكون بعد الإنتاج المنشور باللغة الكورية (41,849) وبالصينية (40,265) وباليابانية (36,346). أما الهندية فإنتاجها موزع بين الإنجليزية واللغات الوطنية في الهند (14,408) ثم تأتي تركيا (6,031)»[13].

أما الإنتاج في عدد من اللغات العالمية الكبرى فيوضح بعداً آخر في كثرته؛ إذ نجد الإنتاج باللغة الإنجليزية يؤلف أكثر من ربع إنتاج العالم، وأكثره من الولايات المتحدة الأمريكية وكندا والمملكة المتحدة وأستراليا ونيوزلندا، وفي المرتبة الثانية يأتي الإنتاج بالألمانية في ألمانيا وسويسرا والنمسا، وفي المرتبة الثالثة الإنتاج باللغة الروسية، ثم الفرنسية، ثم الإسبانية، ثم البرتغالية، ومما يلفت النظر أن الإنتاج السنوي في دول صغيرة مثل المجر 7,562 كتاب والنمسا 7,735 كتاب وسويسرا 12,794 كتاب، يفوق مجموع ما تنتجه كل الدول

---

(12) الأسس اللغوية لعلم المصطلح ص190.

(13) انظر تفصيل ذلك في كتاب: الأسس اللغوية لعلم المصطلح ص189.

العربية مجتمعة. وأما عدد الكتب الصادرة في فرنسا فهو (39,036) كتاب وإسبانيا (31,177) كتاب..[14].

أما الكتب المترجمة إلى اللغات المختلفة فعددها أكثر من خمسين ألف كتاب سنوياً... إن نصيب الدول العربية من الترجمة يتراوح بين (300 ـ 350) كتاب سنوياً.

إذا نظرنا إلى عناية دول في العالم للترجمة إلى لغاتها وجدنا متوسط عدد الكتب المترجمة سنوياً في: ألمانيا والنمسا وسويسرا (8,000) وإسبانيا (7,000) كتاب وهولندا (4,000) كتاب وفرنسا (4,000) كتاب واليابان (2,600) كتاب والسويد (1,900) كتاب والدانمارك (1,600) كتاب وفنلندا (1,300) كتاب والمجر (1,250) كتاب ونجد دولة صغيرة هي بلغاريا تترجم (720) كتاباً وهو عدد يفوق مجموع الكتب المترجمة سنوياً في كل الدول العربية[15]. وأذكر هذه الإحصاءات لتزداد الصورة وضوحاً في قضية العربية وقلة الترجمة الأمر الذي يؤدي إلى الفقر في نقل المعرفة إلى العالم العربي: «تترجم مصر أكثر الدول العربية سكاناً مئة كتاب في العام مقابل (25) ألف كتاب يترجمها اليونانيون و(18) ألف كتاب يترجمه الأتراك. وتترجم كتاباً واحداً مقابل ألف وسبعمائة كتاب يترجمها اليابانيون»[16].

نعرف مما سبق ذكره ضعف حركة الترجمة في البلدان العربية، يضاف إليه رداءة الترجمة في كثير من الأحيان بسبب المشكلات التي يعانيها الوطن العربي في حياته في مجالاته المختلفة.

إن الدول الكبرى والمتقدمة ترصد اعتمادات ضخمة للترجمة، وقد نشأت مؤسسات تُعنى بقضايا الترجمة وسرعتها ودقتها، بمساعدة ودعم من حكوماتها «وهذا الاهتمام بالترجمة في الدول الكبرى جزء من الإنفاق العام»[17].

---

(14) انظر التفصيل في الكتاب السابق ص190.

(15) السابق ص190، 191.

(16) العرب وعصر المعلومات، د. نبيل علي ص19، مقال أحمد عبد المعطي حجازي «سياسة ثقافية جديدة، لا تكرار للسالفة». جريدة الأهرام المصرية 20/ 10/ 1993.

(17) الأسس اللغوية لعلم المصطلح ص191.

لقد ذكرت أن مشروعاً من مشروعات المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم في الجامعة العربية وضع خطة قومية للترجمة، وإنشاء المؤسسة العربية للتعريب والترجمة والتأليف والنشر، والمعهد العالي للترجمة، ولكن ظلت هذه المشاريع أحلاماً على الورق، كما هو مشروع المكتبة المركزية القومية التي خصصت له بنايةٌ في طرابلس بالجماهيرية، ولا نقرأ منه سوى عنوانه على البناية؛ ولذلك ظلت الترجمة في الدول العربية جزئية قطرية فاقدة التخطيط لجعل الترجمة وسيلة لتنمية اللغة القومية. وأكثر البلدان العربية تفتقر إلى مراكز تُعنى بالترجمة وتشرف عليها، الأمر الذي جعل الترجمة التجارية للكتب تسود حتى في مؤسسات وزارات الإعلام، فتكثر الترجمة من كتب الأدب وتهمل الجانب العلمي، ومما جعل اللغة الأجنبية في الجامعات هي السائدة، ومن أسباب ذلك عدم توفر المعرفة العالمية، ثم انعدام الثقة بما يترجم عن طريق الأفراد، وعدم كفاية ما يترجم لسد جزء يسير من الثغرة العلمية الواسعة. يضاف إلى عجز المؤسسات الرسمية اللغوي ضعف العربية في ألسن حملة الشهادات من الأساتذة العائدين من الخارج بعد تلقي علمهم، واستسهالهم التدريس بلغة البلد الذي درسوا فيه، مصدقين الوهم الذي أشاعته أوساط المستعمر عن عجز العربية عن استيعاب علوم العصر.

إن كل ذلك لا يعود سببه إلى اللغة العربية، إنما التقصير فيه يكمن في وضع التفكك السائد في الوطن العربية، وعدم الاهتمام الكافي من الجامعة العربية بتنفيذ مشروعاتها القومية بهذا الخصوص لتوفير أسباب الأمن اللغوي للعربية، فلربما بذلت الدولة، أية دولة، مبالغ طائلة على قضايا ثانوية، وأحجمت أو شحَّت على بذل جزء من المال على تهيئة ودعم مشروع أو مؤسسة لغوية لتقوم وتبدع في مهمتها.

ج ـ تأليف المعجمات:

العمل المعجمي له صلة وثيقة بالمصطلح والترجمة والتعريب كما وردت إشارات في ما سبق، وللعرب في تأليف المعجمات تاريخ وجهود كبيرة منذ

تأليف الخليل (ت175هـ) معجمه «العين» وما تلاه من تصنيف المعجمات في مختلف مناهجها وأنواعها وموضوعاتها.

وفي العصر الحديث، عصر الثورة المعرفية، أصبح للمعجم والمعجمية اهتمام خاصو حتى دخلت دراسة المعجم وصناعته مقررات الجامعات في العالم وجامعات الوطن العربي، وعقدت المؤتمرات والندوات لمعالجة قضايا صناعة المعجم[18]. وكان للمجامع العلمية جهود في هذا المجال، وقد زاد الجهد والإقبال على تأليف المعاجم اللغوية العامة والمخصصة ونشرها. فقد عقد مكتب تنسيق التعريب بالرباط سنة 1981م ندوة عالمية موضوعها صناعة المعجم العربي للناطقين باللغات الأخرى نشرت أبحاثها في كتاب أصدره المكتب سنة 1983م[19] وقد نتج عن أعمالها وثيقة (المبادىء الأساسية في تصنيف المعجم العربي)[20] وقد اتخذت هذه المبادىء أساساً لتصنيف المعجم العربي الأساسي الذي تلتزم نشره المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، وقد اختارت المنظمة نخبة من اللغويين للتأليف[21]. وتأسست في تونس الجمعية المعجمية التونسية وأصدرت مجلة باسم المعجمية.

إن التطور السريع في حركة التأليف المعجمي في العصر الحديث تفرضه سرعة حركة الحياة، ثم التطور العلمي والصناعي الهائل في العالم، هذا التطور الذي أحدث ثورة في كل مجالات الحياة المادية والمعنوية، ثم سرعة تطور أسباب الاتصال، وظهور الحاسب الآلي وما أحدثه وهيّأه للإنسان في المجال العلمي باستخداماته، والإفادة منه في الصناعة المعجمية، جعل الإسراع في اللحاق بكل هذه الآفاق من التطور العالمي ضرورة ملحة، ومنها ما يخص صناعة المعجم التي تطورت في أوروبا وأمريكا تطوراً هائلاً، فظهرت المعجمات التي تلبي حاجات الإنسان في مجالاته العلمية بكل مستوياتها. ففي القرون الخمسة الأخيرة أي منذ القرن السادس عشر عصر التأليف المعجمي

---

(18) علم اللغة وصناعة المعجم ـ د. علي القاسمي ص ط، ي.

(19) السابق ص ك.

(20) مجلة اللسان العربي المجلد 18 ج1 1980 ص198 ـ 202.

(21) علم اللغة وصناعة المعجم ص ك.

الانتقائي للمفردات الصعبة الأصلية ظهرت أوائل المعجمات في فرنسا سنة 1523م، وإنجلترا سنة 1604م، وألمانيا (معجم شتيلر)، ثم تطور العمل المعجمي في القرن الثامن عشر، فظهر معجم جونسون سنة 1755م الذي أفاد من تقدم علم اللغة؛ ليؤصل الكلمات أفضل من سابقه، وقد عد هذا المعجم حجة في اللغة بل أصبح السلطة اللغوية العليا يضارع الأكاديمية الفرنسية[22]، حتى إذا وصلنا إلى القرن التاسع عشر نجد فكرة المعجم تتطور إلى وضع المعجم التاريخي ذي الترتيب الداخلي للدلالات الخاصة بالمدخل الواحد ترتيباً تاريخياً، كما يؤصل للكلمات بدقة مع ذكر الشواهد من النصوص، مع بيان نطقها الصحيح[23]. وقد أفادت صناعة المعجم في أمريكا من تجربة المعجم الإنجليزية، لكنها مرت بما سمي بـ(حرب المعاجم) لأن أعمال المعجم قامت بها مؤسسات تجارية، وأول عمل بدأ بمعناه العلمي كان بجهد «وبستر» في معجمه الأمريكي للغة الإنجليزية، ثم بعده معجم «وركستر» الذي أضاف فيه كلمات جديدة وشرحاً للدلالات، واهتماماً بشأن النطق، فكانت المنافسة بين المعجمين قوية في تعدد طبعاتهما الأمر الذي دفع بحركة الصناعة المعجمية إلى الأمام في تطورها.

إن ظهور المعجم التاريخي للغة الإنجليزية في إنجلترا المتمثل بمعجم ريتشارد سون (1858 ـ 1928)، ثم معجم أُكسفورد الذي يتألف من 16 ألف صفحة، واختيرت اقتباساته من مدونة قوامها 16 ألف مجلد، ثم معجم الأخوين كرم (Grimm) الضخم كان عملاً مهماً أفادت منه معجمات كثيرة ألفت للغات الأوروبية، وقد ظهرت معجمات وسيطة ملخِّصةً المعجمات التاريخية الضخمة، ومن أشهرها معجم أوكسفورد المختصر، ويتألف من 2500 صفحة[24]، ثم اتسعت بعد ذلك صناعة المعجمات في القرن العشرين وتنوعت، فذكر الدكتور حجازي أربعة عشر نوعاً، إضافة إلى المعجمات العامة والتاريخية، منها

---

(22) البحث اللغوي ـ د. محمود حجازي ص53، 54، 55. والأكاديمية الفرنسية تأسست سنة 1630م وكان تأسيسها لصون اللغة الفرنسية والعمل على تطويرها... وقد مر ذكرها.

(23) السابق ص55، 59.

(24) البحث اللغوي ص59، 60.

معجمات الألفاظ والمعاجم التخصصية والمعاجم السياقية ومعاجم المترادفات ومعجمات الإملاء. . . الخ[25].

لقد كان للمجامع والهيئات اللغوية العربية واللغويين جهود في هذا المجال، والعمل المعجمي يحتاج إلى جهود جماعية، ومن الصعب أن ينهض به فرد، لهذا يضم كل مجمع لغوي عدداً من العلماء منهم أعضاء أصليون، ومنهم مراسلون أو يضمهم المجمع لتكليفهم مع لجانه في مهمة لغوية أو علمية. ويشمل عمل المجامع اللغوية مجالين: أحدهماو وهو الأساس، مجال تراث الأمة وحضارتها، والآخر النظر في حاضرها ومستقبلها، والسعي لوصل الحاضر بالماضي، فكان جهد المجامع العربية في هذين المجالين، فمجمع اللغة العربية في القاهرة منذ إنشائه سنة 1932م حددت المادة الثانية من مرسوم إنشائه مهامه المتمثلة في:

ـ المحافظة على سلامة اللغة العربية وجعلها موفية بمطالب العلوم والفنون.

ـ القيام بوضع معجم تاريخي للغة العربية.

إن تأليف المعجم التاريخي ومعاجم أخرى عصرية تفي بحاجات اللغة العربية، كان من أهداف هذا المجمع؛ لذلك أُسندت مهمة المعجم التاريخي الذي تفتقده العربية إلى لجنة من اللغويين، بمشاركة ثلاثة من المستشرقين هم: فشر الألماني، وماسينيون الفرنسي، ونللينو الإيطالي، ومعهم منصور فهمي لتحضير جذاذاته، وكذلك جذاذات معجم جديد آخر يعالج المصطلحات العلمية الحديثة[26]. وكان «فشر» صاحب المشروع في هذا المعجم وواضع مواصفاته الفنية؛ لذا ارتبط باسمه ثم انتهى المشروع بموته سنة 1947م، ولم يحتفظ منه إلا

(25) البحث اللغوي ص61 ـ 70.

(26) أعمال مجمع اللغة العربية في القاهرة 507 وقدأثبت تاريخ إنشاء المجمع المذكور في ص200، أما هلال نالوت فقد أثبته سنة 1934 تاريخ صدور المرسوم الملكي بإنشائه (مجلة الفكر العربي عدد (61) سنة 1990 ص168.

بنموذج طبعه مجمع اللغة العربية وأصدره[27]. ومما صدر عن المجمع «المعجم الوسيط» سنة 1960، وكان هدف هذا المعجم إفادة طلبة المدارس الثانوية والمتعلمين في البلاد العربية، وأن يوفق بين حاجات العصر ومعايير الفصاحة في مستوى ما يحتويه كما احتوى على المصطلحات العلمية الصحيحة المستعملة.

إن هذه الطريقة في تحديث المعجم العربي تحاول أن توصل بين العمل المعجمي القديم والحديث، فهو متصل بالماضي من جهة المحافظة على الفصاحة، وبالحاضر بتأكيده على المستعمل من المصطلحات العلمية التي تقبلها الفصاحة العربية[28].

ومن أعماله المعجمية «المعجم الكبير» الذي صدر جزؤه الأول سنة 1970، وهو عمل معجمي ضخم كلّفت به لجان مؤلفة من مجمعيِّين يتقنون لغات أخرى غير العربية، ومتخصصين باللغات القديمة أيضاً.

والمجمع الآخر هو (المجمع العلمي العربي بدمشق) وصدر قانون تثبيته سنة 1928م، وكذا عني هذا المجمع بالعمل على سلامة اللغة العربية والاهتمام بوضع المصطلحات العلمية، وتعريب المصطلحات المستعملة في العلوم لتدرَّس بالعربية الفصيحة، وبها كانت تجربة سوريا الرائدة في تعريب العلوم وتدريسها في كليات الجامعة العلمية ومؤسساتها بالعربية، ثم مشاركته اللغوية في وضع المعاجم الخاصة.

والمجمع العلمي العراقي الذي تم إنشاؤه سنة 1947، ومن أشهر مؤسسيه الشيخ محمد رضا الشبيبي، ومحمد بهجة الأثري، وعبد الرزاق محيي الدين، وكان للمجمع نشاط في مجال ألفاظ العلم والحضارة ونشرها في معجمات أو في مجلته الدورية.

وكان لمجمع اللغة العربية الأردني الذي أسس سنة 1976 نشاط في مجال المصطلح والتعريب مع المجامع الأخرى لمواكبة العصر ومتطلباته.

---

(27) أعمال مجمع اللغة العربية ص511.

(28) أعمال مجمع اللغة العربية ص512 ـ 515.

لقد كانت الدعوة ملحة لإنشاء اتحاد المجامع العربية لتوحيد جهودها، فانعقد مؤتمر للمجامع العلمية في دمشق سنة 1956م، ولكن لم يخرج بشيء، وأعيد المؤتمر في القاهرة سنة 1957، وأقر نظام اتحاد المجامع الأساسي، غير أنه لم يظهر إلى الوجود إلا سنة 1970، وأقر نظامه الأساسي مجدداً، والهدف المهم هو التنسيق بين المجامع العلمية وجهودها، فعقد ندوته الأولى في دمشق سنة 1972 وموضوعها (المصطلحات القانونية)، ثم في بغداد وموضوعها (المصطلحات النفطية) ثم في الجزائر سنة 1976 وموضوعها (تيسير تعليم العربية)، ثم في عمان وموضوعها (تعليم اللغة العربية في أواخر القرن العشرين)[29].

إلى جانب هذه المؤسسات العلمية اللغوية كان تأسيس مكتب تنسيق التعريب في الوطن العربي، تنفيذاً لتوصية مؤتمر التعريب الأول سنة 1961 ثم ألحق المكتب سنة 1972 بالمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم.

لقد قامت المجامع العلمية وعلماء العربية بجهود كبيرة في المجال المعجمي والتنسيق بين الجهود العربية، خصوصاً ما قام به مجمع اللغة في القاهرة لتلبية حاجات العربية في مواجهة الفرنسية في دول المغرب العربي، ثم في مجال تأليف المعاجم المختلفة، وكان مكتب التنسيق يخطط ويعرض مشروعاته المعجمية المتخصصة التي تضم قضايا المصطلحات مع المقترحات لتعريبها، يعرضها على مؤتمرات التعريب «حيث يلتقي اللغويون والعلميون لبحث هذه المصطلحات واختيار أنسبها، وقد تم إنجاز عدد من المعاجم التي أقرت في مؤتمرات التعريب ومنها: معجم الرياضيات ومعجم الفيزياء ومعجم الكيمياء ومعجم الجيولوجيا ومعجم النبات ومعجم الحيوان. أما المعجمات الفردية التي نشرها المكتب الدائم لتنسيق التعريب فهي كثيرة. منها معجم الفقه والقانون، ومعجم الاقتصاد، ومعجم أسماء العلوم والفنون والمذاهب والنظم، ومعجم السكر والبنجر»[30].

---

(29) البحث اللغوي ص105، 106، المجامع العلمية اللغوية (مجلة الفكر العربي عدد61 سنة 1990) ص169، 170.

(30) البحث اللغوي ص107.

وعلى الرغم من هذه الجهود اللغوية ونشرها عن طريق مجلات المجامع العلمية ومجلة اللسان العربي وما تصدره المؤسسات من مطبوعات ومعجمات، على الرغم من ذلك لم تأخذ تلك المصطلحات طريقها في المجالات العلمية والفنية كما ينبغي لها، ولم تدرس على ألسن المتخصصين في قاعات الدرس كما هو مطلوب، ولا يرجع السبب في هذا إلى العربية، أو إلى ضعف مصطلحاتها، كما يتوهم الكثيرون، إنما السبب الكبير يكمن في عدم التخطيط لأمن العربية وسلامتها، وانعدام السياسة اللغوية في وطننا العربي، فما ينشر من المصطلحات المعربة والألفاظ محدود التداول من جهة، ولا يصل إلى أيدي الأساتذة والمعلمين والمؤسسات ذات العلاقة من جهة أخرى، ثم لا توجد سياسة لغوية تخطط لإشاعة هذه المصطلحات والألفاظ قبل شيوع مقابلها الأجنبي في السوق والمعمل أو في كليات الجامعات؛ لذلك تبقى هذه الجهود اللغوية محدودة الفائدة إن لم تكن فاقدة الفائدة، حتى تبادر هذه الأمة وأنظمتها السياسية إلى الإسراع الجاد لإيجاد سياسة لغوية تخطط للحفاظ على العربية في مجالات الدرس والإعلام والسوق والمعمل والحقل والمؤسسات الإدارية والاهتمام بأمنها وسلامتها.

2 ـ الجهود في إصلاح النحو العربي:

ما مر عصر إلا والجهود ماضية في نشر هذه اللغة وتعليم قواعدها، واتباع كل الوسائل للحفاظ عليها. فمنذ ظهور «الكتاب» المعزوّ إلى سيبويه، وتتابع العلماء في تأليفهم كتب النحو التي كانت تسير في اتجاهين: أحدهما يُعنى بعلم النحو وشرح قواعده بصورة شاملة كما كان في «الكتاب» المذكور و«المقتضب» للمبرد و«الأصول» لابن السراج.

أما الاتجاه الآخر من التأليف فهو يتمثل بالكتب المنهجية التعليمية الميسرة ورسائل إصلاح اللسان وتقويمه مثل: «ما تلحن فيه العامة» للكسائي (ت189هـ) و«إصلاح المنطق» لابن السكيت (ت244هـ) و«أدب الكاتب» لابن قتيبة (ت276هـ)، وكذا ما كان من اهتمام في تأليف موجزات وكتب ميسرة في قواعد

العربية مثل «مختصر النحو» للكسائي، و«الأوسط في النحو» للأخفش الأوسط (ت211هـ)، ومما وصل إلينا من هذا النوع كتيب «التفاحة» لأبي جعفر النحاس (ت338هـ) و«الجمل» لأبي القاسم الزجاجي (ت337هـ) و«الواضح» لأبي بكر الزبيدي (ت379هـ) ومقدمة ابن آجروم (ت723هـ) المعروفة بـ«الآجرومية»... وهكذا على امتداد تاريخ النحو العربي، حتى إذا وصلنا إلى عصر النهضة الحديثة وكانت العربية خارجة من مرحلة التعصب التركي في محاولة تتريك العرب، إذ وصل بهم الأمر إلى أن يخرجوا عن كل ما هو عربي في عهد أتاتورك الذي شد تركيا بعجلة الغرب وأخذ يدور في فلكه، فاستبدل الحروف اللاتينية بالحروف العربية سنة 1928م تنفيذاً لمقررات مؤتمر «كوبنهاكن»[31]، الذي سيأتي حديثه بعد... محاولاً أن يحجب المجتمع الإسلامي في تركيا عن تاريخه وقيمه...

لقد كان دعاة الإصلاح العرب من المثقفين والعلماء مهتمين بكيفية إعادة الحيوية للغة العربية التي ما زالت إمكاناتها وقدراتها الذاتية قابلة للتطور والانتشار مستفيدة من تجاربها الغنية في عصور ازدهارها، إذ كانت لغة عالمية للمسلمين كافة من شعوب الأرض. كانت هذه الجهود منذ أواخر القرن الماضي الذي بدأ بملامح نهضة أدبية على ألسن الشعراء في مصر والشام والعراق والمغرب العربي، وبدايات النهضة العلمية في الاحتكاك بالحضارة الغربية والاطلاع على التقدم الحاصل في تلك البلاد.

إن أوائل محاولات الإصلاح في مجال العربية ما قام به أحد علماء الأزهر رفاعة الطهطاوي (ت1873م) في مصر مستفيداً من خبرة الأوروبيين في تعليم لغاتهم، ومتأثراً بجهد المستشرق «دي ساسي» في التأليف النحوي، فألف كتابه «التحفة المكتبية لتقريب اللغة العربية» فأدخل فيه أساليب جديدة أفادها من مناهج الفرنسيين في عرض النحو في أثناء إقامته في فرنسا، فجاء على غير ما ألفه الأزهر من شروح وحواش، إذ جاء بسيط العبارة واضحاً وقد استعمل

---

(31) انظر تفصيل ذلك في كتاب أعمال مجمع اللغة العربية ص200... وما بعدها.

الجداول الإيضاحية[32]. وتعاقبت المحاولات لتأليف الكتب الدراسية المبسطة في العربية لسد حاجة المدارس في الدول العربية، فظهرت كتب في لبنان ومصر والشام والعراق بهذا الاتجاه عنواناتها توحي بالتغيير والتسهيل في تبويبها، تقدم لطلبة المدارس والجامعات، ولكنها لا تختلف في منهجها كثيراً، مثل النحو الواضح، والنحو الوافي، والتطبيق النحوي، والنحو المصفى، والنحو الميسر، والنحو الوظيفي... [33] وفي ثلاثينيات هذا القرن ظهرت محاولة لإصلاح النحو العربي تأخذ مساراً آخر، إذ ظهرت في مجال المؤسسات العلمية كالمجامع اللغوية والمعاهد والجامعات، فأخذت تتسع باتساع مجال التعليم وإلحاح الحاجة إلى كتب ميسرة تعلم اللغة بأيسر الطرق، وقد عرفنا أن هدف المجامع اللغوية جميعاً العناية بالعربية وتطويرها وجعلها لغة يسيرة على ألسن الناطقين بها، ثم جعلها لغة مستوعبة للحضارة والتقدم العلمي الحديث. ولمجمع اللغة في القاهرة جهود منذ دورته الأولى سنة 1934م في معالجة «مسألة التضمين الدلالي والصرفي والنحوي والأسلوبي، كان واعياً بالمشكلة التي يثيرها إصلاح النحو العربي الحديث الذي كان عرضة أكثر من الصرف للتأثر بأساليب اللغات الأجنبية، ولا سيما اللغتين الإنجليزية والفرنسية»[34]، وقد جهد المجمع اللغوي في قضية إصلاح النحو العربي لجعله ملائماً لمتطلبات الاستعمال وتسهيل فهم العربية وسلامة النطق بها.

وإلى جانب المجامع اللغوية اهتمت وزارات المعارف والتربية في الأقطار العربية بهذه القضية، ويزداد اهتمامها كلما اتسع مجال التعليم؛ إذ تلح الحاجة إلى توفير مناهج ميسرة للمتعلمين لتخفف العبء الذي يواجهه ويعانيه على الدارس في قراءة الكتب القديمة، ولتنمية المهارات اللغوية للحفاظ على سلامة العربية وتقوية المناعة اللسانية مقابل ما يراد لها من مكايد. فكانت دعوة وزارة المعارف المصرية سنة 1938م، وتألفت لجنة لهذا الغرض، ثم ما قام به

---

(32) انظر علم اللغة العربية ـ د. حجازي ص94.

(33) البحث اللغوي ص129، العربية وعلم اللغة البنيوي ـ د. خليل حلمي ص60.

(34) أعمال مجمع اللغة العربية بالقاهرة ص347.

المصلحون في وزارة المعارف في العراق والشام والمغرب العربي، لكن هذه الجهود كان ينقصها التنسيق والتخطيط في تطويرها وتطبيقها. كذلك كانت هناك جهود فردية في هذا المجال لتيسير النحو تمثلت بجهود إبراهيم مصطفى وكتابه «إحياء النحو» الصادر عام 1937م وما شارك به عن طريق المجمع اللغوي أو وزارة المعارف في تأليف الكتب وعقد الندوات لمناقشة هذه القضية المهمة الصعبة، ومحاولة وضع الحلول لها، وكذا محاولة محمد كامل حسين سنة 1972 ومحاولة الدكتور مهدي المخزومي في كتابه «في النحو العربي» وجهود الدكتور أحمد عبد الستار الجواري في كتابه «نحو التيسير»، والدكتور شوقي ضيف في كتابيه: «تجديد النحو» و«تيسير النحو التعليمي».. كما كانت جهود في الشام ولبنان كجهود أنيس فريحة وغيره ممن كتب في هذا المجال. وقامت الجامعات بجهود في هذا المجال بإدخالها مقررات تيسير النحو في ضمن مناهجها، كما عقدت الاجتماعات والندوات والمؤتمرات لمعالجة هذه القضية في إطار المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم واتحاد المعلمين العرب والمجامع اللغوية، كندوة عمان سنة 1974، والخرطوم سنة 1976، والرياض سنة 1977، وعقدت المجامع العلمية ندوة تيسير النحو العربي سنة 1976 في الجزائر، وعقد ندوة لمعالجة مشكلات اللغة العربية على مستوى الجامعة في دول الخليج والجزيرة العربية في الكويت سنة 1979م. «اتضحت في كل هذه الاجتماعات ملامح المشكلة، وتتلخص في عدم قدرة الدارسين على الاستخدام الصحيح للعربية من حيث بنية الكلمة وتركيب الجملة وقواعد الإملاء»[35]

وعقد مركز دراسات الوحدة العربية بالاشتراك مع المجمع العلمي العراقي ومعهد البحوث والدراسات العربية ندوة عنوانها «اللغة العربية والوعي اللغوي»، وندوة مناهج اللغة العربية في التعليم قبل الجامعي في الرياض سنة 1985، بالتعاون مع الألكسو وجامعة محمد بن سعود الإسلامية.

وفي النصف الثاني من هذا القرن ظهرت آثار مناهج علم اللغة الحديث

---

(35) البحث اللغوي ص130، وانظر كتاب تطوير مناهج تعليم القواعد النحوية ـ للدكتور محمود أحمد السيد، الفصل الثاني ص46.. وما بعدها.

في كتابات المشتغلين في حقل اللغة من أساتذة الجامعات، فمنهم من كانت له محاولة تجمع بين القديم والحديث في دراسة العربية على وفق منهج حديث وأوضح دارسة في هذا المجال كانت للدكتور تمام حسان في كتابه «اللغة العربية معناها ومبناها»، وكذا ما كان في دراسات كمال بشر، ومحمود السعران، وإبراهيم أنيس، وعبد الرحمن أيوب وغيرهم.

إن كل تلك المحاولات والجهود والمؤتمرات والندوات لم تستطع القضاء على الخطأ في أداء اللغة لدى المتعلمين، ولا أدت إلى تخليص الطلبة من الخطأ في تأليف الجملة أو أدائها، فقد يكون الطالب أو المدرس قد عرف القواعد، وقد درس النحو في مختلف مستوياته، لكنه لم يبرأ من اللحن والخطأ في الأداء أو الكتابة، وهذه المشكلة عامة في طلبة المدارس على اختلاف مراحلهم، وتمتد إلى طلبة الجامعات في الأقسام المتخصصة، وتخرج مع الخريجين ومدرسي اللغة؛ لذلك تبقى العربية وصحة أدائها وسلامتها في واد والمعرفة اللغوية لدى الدارسين في واد آخر. ينبغي لنا في هذه الحال أن لا نخلط بين المعرفة النظرية في قضايا النحو تحليلاً ومصطلحات وأبواباً، وبين القدرة على الأداء اللغوي نطقاً وكتابة.

إن اللغة العربية ليست في حاجة إلى الإكثار من تأليف الكتب التي تدور في فلك النحو القديم، فما هو موجود من المطبوع والمخطوط يُكّون أضخم مكتبة نحوية قياساً على مكتبات اللغات الأخرى، إنما يحتاج طلبتنا إلى وسائل لتنمية مهاراتهم اللغوية، حيث يستطيعون أداءها سليمة في كلامهم وكتاباتهم، وبهذا تسلم وسائل النشر والإعلام المقروءة والمسموعة والمرئية مما يصدع الرأس بسماعه من الأخطاء كل يوم، إضافة إلى جهل العاملين في هذه الوسائل ونقص معارفهم العامة وضحالة تدريبهم. أنا لا أذهب إلى عدم جدوى المعرفة اللغوية في قضايا التركيب والأصوات، إنما أذهب إلى أن الكتب التي تحتوي على هذه المعرفة ينبغي لها أن لا تكون تكراراً للقديم، كي تثمر دارسين يجيدون أداء نصوص اللغة أداء سليماً، ثم يكتبون دون أخطاء في كتاباتهم؛ لذا ينبغي لنا أن نؤكد على الجانب التطبيقي في تعليم اللغة وتعلمها، فتعلّم قواعدها من خلال النصوص المختارة بعناية والإكثار منها، وتمرين الطالب على أدائها

سليمة، إضافة إلى ما يطلب من إشاعة الفصيحة وتدريس المواد الأخرى بها لا قصرها على دروس العربية وحدها.

ولهذه الغاية تأسست معاهد تدرس فيها برامج اللغويات التطبيقية، مثل معهد الخرطوم الدولي للغة العربية سنة 1975، وهو من أجهزة المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، لكن نشاطه تراجع لأسباب مالية وخمول من يموله في الجامعة العربية، معهد اللغة العربية بجامعة الملك سعود، ومعهد تعلم اللغة العربية بجامعة ابن سعود الإسلامية في الرياض، ومركز تعليم الكبار في «سرس الليان» بمصر من أجهزة المنظمة العربية أيضاً. وإن أكثر المعاهد نشاطاً في تقديم برامجها في إعداد معلمي العربية لغير أهلها وتدريبهم، وفي تقديم الدراسات في مجال علم اللغة التطبيقي، ما ذكرته من معاهد المملكة العربية السعودية. ولكن كل ذلك النشاط اللغوي للمجامع اللغوية والجامعات ووزارات التربية أو المعارف، وهيكل المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم بأجهزتها المتكاملة والمعاهد على اختلاف أماكنها.. تظل قاصرة في غياب السياسة اللغوية الموحدة والتخطيط اللغوي في الوطن العربي، وتبقى مقررات الندوات والمؤتمرات في ملفاتها مرمية في رفوف أروقة هذه المؤسسات، وتبقى العربية مهدداً أمنها بهذا السيل الغازي من في أقلام الكائدين وألسنتهم.

3 ـ الجهود في إصلاح الكتابة:

إن إصلاح الكتابة والإملاء في العربية هدفت إليه جهود قديمة. وقد سبق أن ذكرت المحاولات في ذلك منذ وضع نقط الإعراب ونقط الإعجام، ثم استبدال حركات الإعراب بالنقط، وقد بقيت قضية إصلاح الكتابة بعد ذلك ساكنة التزاماً بالصورة التي وصلت إليها، وحفاظاً على الرسم القرآني، ما عدا جهود الخطاطين الذين أبدعوا في التفنن برسم الحروف وزخرفتها وتشكيلها[36].

(36) انظر تفصيل ذلك في كتاب ابن مقلة ورسالته في الخط والقلم، وابن البواب عبقري الخط العربي، للأستاذ هلال ناجي.

لقد برزت الحاجة ملحة إلى إعادة النظر الجاد في إصلاح الكتابة العربية حروفاً وإملاء، في العصر الحديث، عصر الطباعة وانتشار المطابع، ثم الحاسب الآلي، وحين اتضح صراع مكشوف بين العربية ومن يريدون إضعافها ويسعون إلى إزهاقها وإخراجها من الاستعمال لأغراض استعمارية.

وجد المعنيون بأمر العربية أن صعوبات الكتابة فيها كثيرة حتى نعتها بعضهم بأنها كارثة اللغة العربية[37]، الأمر الذي فتح باب اتهام رسم الكتابة، فكان صراع بين التيار المحافظ على القديم يريد الإبقاء على ما هو عليه دون تغيير، خوف استغلال التغيير لغير صالح العربية، كما كان موقف بعض العلماء القدماء من نقط الإعراب والإعجام في النصف الثاني من القرن الأول للهجرة، إذ رفضوا أن يدخل في القرآن الكريم؛ لأنه بدعة، حفاظاً على سلامة المصحف[38]، وبين تيار الراغبين في الإصلاح انسجاماً مع التطور الحديث في مجال اللغة وعلومها، بل التطور في كل جانب من جوانب الحياة. كان الصراع يتخذ وجوهاً ثقافية أو لغوية أو دينية أو سياسية، والوجه الأخير كان المحرك الأقوى الذي يسعى لتحقيق أهدافه بأقنعة مختلفة، الأمر الذي جعل مجمع اللغة العربية في القاهرة في أوائل أيام وجوده سنة 1932م يتجنب طرحها مباشرة؛ لأن طرحها قد يهدد كيانه في تلك الظروف «وسكت دستور المجمع الجديد عن الموضوع؛ لأنه لم يعتن إلا بوضع نظام لرسم الأصوات الأجنبية، وتجاهل تماماً، مثل سابقه، قضية إصلاح الكتابة في مجملها»[39]. وقد سبق لمجمع اللغة بدمشق أن وضعها ولكن دون جدوى، ودفع لهذا الحذر أحداث خطيرة وقعت في العقد الثاني من هذا القرن. أولها «انعقاد مؤتمر كوبنهاكن سنة 1925م وقراره بوضع نظام دولي لرسم الأصوات ونقلها، ولقد نشر ذلك النظام سنة 1926م، فأوصى، بصفة غير مباشرة، بتطبيق المقترحات الداعية إلى اعتماد الحروف اللاتينية، ابتداء من 24 يوليو سنة 1929م حروفاً دولية بتأييد خاص من

---

(37) أعمال مجمع اللغة العربية ص198.

(38) ورد عن الحسن البصري أنه كره أن تنقط المصاحف، وكذا جاء عن ابن سيرين وقتادة (طبقات النحويين واللغويين) لأبي بكر الزبيدي ص34، كتاب المصاحف للسجستاني ص41.

(39) أعمال مجمع اللغة العربية ص197.

المعهد الدولي للتعاون الفكري المنبثق عن جمعية الأمم. أما الحدث الثاني فهو يتعلق بقرار بعض البلدان الإسلامية ولا سيما الموجود منها في المعسكر الشرقي، وبآسيا ثم تركيا، باعتماد الحروف اللاتينية في الكتابة. ولقد زيد في الطين بلة لما حشرت مصر، عن خطأ، في زمرة تلك الدول في سنة 1932 الموافقة للسَّنة التي أنشىء فيها المجمع»[40].

إن الدعوة للإصلاح اللغوي قد ظهرت في أمم أخرى، وقد أجرت الإصلاح بعد حذر وتحرج متخذة كل وسائل الأمن اللغوي للحفاظ على نظام لغتها التي تحفظ لها فكرها وتاريخها، ولكن لم يخطر ببال أحد من رجالها قلب لغته أو إبدال شكل أو رسم حروفها. كان ذلك في اللغة الإنجليزية والفرنسية والألمانية، وإلى حد ما في الصينية، فاللغات الحية تستوعب بقدرتها ومرونتها التطور الحاصل عبر العصور كما كانت العربية. وإذا لاحظنا رسم أصوات اللغات المذكورة وجدنا كثيراً من كلماتها لا يطابق النطق بها أصواتها التي تتألف منها. أما العربية فهذه الحالة محدودة، ثم نجد في غير العربية أحياناً أصواتاً ترسم ويعبر بها عن أصوات أخرى، ففي الإنجليزية على سبيل التمثيل (enough) يقرأ الصوتان الأخيران (F)، وكثيراً ما تتشابه الكلمات في النطق وتختلف في المعنى، ورسم الأصوات مثل كلمة (piece)و (peace) فمعنى الأولى: قطعة، ومعنى الأخرى: سلام، ولذلك عوامل اجتماعية وتاريخية[41].

هذا الخلاف الذي يؤدي إلى الخطأ في النطق أو الفهم، حتى لأهل اللغة أنفسهم، هو الذي يدعو الأجيال إلى مناقشة قضية إصلاح الرسم فيها وتيسيره للناطقين «وفي أواخر القرن التاسع عشر عالج الألمان أساليب رسمهم القديم وأصلحوا كثيراً من نواحيه. ومثل هذا حدث منذ عهد قريب في مملكة النرويج، ثم في جمهورية البرازيل، وقد بدت بهذا الصدد محاولات إصلاحية كثيرة في: هولندا وإنجلترا والولايات المتحدة، ولكن معظم هذه المحاولات لم تؤد إلى

---

(40) انظر تفصيل ذلك في كتاب أعمال مجمع اللغة العربية ص200... وما بعدها، وقد رفضت إيران هذا المشروع.

(41) اللغة والمجتمع ـ د. علي عبد الواحد وافي ص46 ـ 49.

نتائج ذات بال، وأدخلت الأكاديمية الفرنسية ـ يشد أزرها ويعاونها طائفة من ساسة فرنسا وعلمائها ـ إصلاحات كثيرة على الرسم الفرنسي، وقد جانبت في إصلاحاتها هذه مناهج الطفرة واتبعت سبل التدرج البطيء... وكانت كل مجموعة من هذه الإصلاحات تلقى مقاومة عنيفة من جانب غلاة المحافظين»[42]، ولكن الرسم العربي ليست به حاجة إلى كثير من الإصلاح، فهو من أكثر أنواع الرسم سهولة ودقة وضبطاً في القواعد ومطابَقةً للنطق[43].

لقد مرت قضية إصلاح الكتابة العربية بصراع مرير وبمراحل كتابة رموز الأصوات وكتابة الأعلام الأجنبية الحديثة أو القديمة... وظلت قضية الكتابة وإصلاحها في أخذ ورد وجدل، ومشروعات متضاربة تقدم في أكثر من دورة من دورات مجمع اللغة في القاهرة، وعرضت على أكثر من لجنة حتى قدم علي الجارم مشروعه سنة 1941م، وفي سنة 1943م قدم عبد العزيز فهمي مشروعه، وعرض المشروعان على لجنة الأصول مراراً وعلى مؤتمر المجمع سنة 1944، وقدم مشروع عبد العزيز فهمي الذي يرى كتابة العربية بالحروف اللاتينية فرفض المشروع بعد عرضه للمناقشة؛ باعتباره خرقاً لقانون المجمع الأساسي؛ ولأنه يقطع صلة الأمة بماضيها «ويقود إلى متاهة ولا سيما أن الحروف اللاتينية لا تناسب طبيعة لغة الإعراب والاشتقاق»[44]، وكذلك رفض مشروع «الجارم»، على أثر ذلك أعلن مجمع اللغة في القاهرة جائزة لأحسن مشروع لإصلاح الكتابة العربية، وألفت لجنة لدراسة المقترحات المقدمة منذ سنة 1944 وطلب من لجنة الأصول أن تقدم نتائج دراستها للمشاريع إلى المؤتمر سنة 1953م، فقررت رفض ما يقارب من 200 مشروع؛ لعدم صلاحها، ثم «قرر مجمع اللغة في القاهرة مواصلة الموضوع بالتعاون مع الجامعة العربية ومؤتمر المجامع العربية المجتمع بسوريا سنة 1956 ومع وزارة التربية بمصر ابتداء من سنة 1958.

---

(42) اللغة والمجتمع ص51، ص52.

(43) السابق ص53.

(44) أعمال مجمع اللغة العربية في القاهرة 223 وانظر تفصيل ذلك في كتاب اللغة والمجتمع، لوافي ص199... وما بعدها. فقه اللغة لإميل يعقوب ص240.. وما بعدها، الحرف العربي ـ د. عبد العزيز الصويعي ص301.. وما بعدها.

إن الدعوة إلى استعمال الحروف اللاتينية بدل العربية قديمة تعود إلى سنة 1880مو حين دعا «ولهام سبيتا» الذي كان مديراً لدار الكتب المصرية (الكتبخانة الخديوية) إلى العامية وكتابتها بالحروف اللاتينية[45]، واستمرت هذه الدعوة بوجوه مختلفة حتى تقدم عبد العزيز فهمي بمشروعه سنة 1942 إلى مجمع اللغة، وكان اتجاه جملة من المشاريع معه متشبهاً بما فعله «أتاتورك» في تركيا. وقد سعى بجهد كبير لإقناع المجمع والناس بها. وقد رفض هذا الاتجاه رفضاً لما يؤول إليه حال العربية من فوضى وفقدان قيم وانفصال عن الماضي والحضارة.

إن الرسم العربي يفوق الرسم في لغات حية كثيرة في مطابقته للنطق، وقلة مواضع اللبس فيه، وعدم احتوائه على حروف كثيرة لا تنطق، كما هو في الإنجليزية والفرنسية، أو حروف تخالف صورة نطقها. لقد ذكر أحد الباحثين على سبيل التمثيل ما يحدثه النطق بالأصوات (Vowels) الآتية من لبس في الإنجليزية (ee va oi ei oi ei io ie u o e a)... الخ، فكثيراً ما يختلف النطق بالصوت الواحد من هذا النوع وغيره تبعاً لاختلاف الكلمات التي يرد فيها، حتى إنه لا يستطاع قراءة معظم الكلمات الإنجليزية قراءة صحيحة بمجرد النظر إلى حروفها، بل لابد أن يكون القارىء قد عرف نطق الكلمة من قبل عن طريق سماعها من إنجليزي، كما أنه لا يستطيع كتابتها كتابة صحيحة بمجرد سماعها، بل لا بد في ذلك أن يكون قد حفظ حروفها من قبل عن ظهر قلب. فإذا كان الأوروبيون يقرأون الإملاء قراءة صحيحة فليس سبب ذلك راجعاً إلى أن رسمهم يعبر تعبيراً دقيقاً عن أصوات الكلمة، وإنما يرجع إلى أن لغة كتابتهم لا تكاد تختلف عن لغة حديثهم، فيكفي أن يرمز للكلمة على أية صورة لينطق بها الواحد منهم على وجهها الصحيح[46]. وعلى الرغم من ذلك فقد أحس اللغويون بحاجة الرسم العربي إلى التطوير والإصلاح؛ ليكون ملائماً لمقتضيات النطق في المجالات العلمية والأدبية الحديثة من جهة، ثم لاستيعاب التطور الهائل في استعماله بالحاسب الآلي وملاءمته؛ لذلك كانت كل الجهود التي

(45) البحث اللغوي ص97، فقه اللغة العربية د. إميل يعقوب ص244.

(46) اللغة والمجتمع د. وافي ص211، 212.

بذلتها المجامع اللغوية ومكتب التنسيق، وأجهزة المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم في العصر الحديث، وقد وصلت إلى نتائج طيبة في تقليل عدد الرموز الكتابية والطباعة إلى أقل عدد ممكن لأداء اللغة أداء كاملاً، فبعد أن كان صندوق الطباعة ضخماً تزيد حروفه على أربعمائة رمز، درست هذه القضية ونالت من جهود المتخصصين في مجامع اللغة، وخصوصاً مجمع القاهرة والمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، «في إطار أهداف تعليمية تمت تجربة التعليم عن طريق الحروف الميسرة وعددها ثلاثون حرفاً، فكانت النتيجة واضحة في توفير الوقت والجهد بالنسبة للدراسين»[47]، وبعد ثلاثين سنة من العمل والدراسة توصل مجمع اللغة في القاهرة «إلى إصلاح داخلي للكتابة العربية، أصبح يطبق تطبيقاً متواصلاً ولا سيما بجريدة الأهرام»[48]، وهي خطوة أولى في سبيل الإصلاح المتواصل وليست النهائية. وهناك جهد مماثل في الاتجاه مختلف في التفاصيل قام به العالم المغربي أحمد الأخضر غزال بسط رموز الكتابة جاعلاً وضع الحركة بُعَيْدَ الحرف، واختصر أشكال الحروف إلى (90) تسعين شكلاً، في حين أن الطباعة اللاتينية تستعمل مئةً وخمسة عشر شكلاً، فأمكن أن تكون الآلات الكاتبة والمبرقات العربية مزودة بالشكل. إن في هذا إضافة طيبة لتبسيط الحرف العربي[49].

أما ما يثار حول الإفادة من الحاسب الآلي من مشكلات الكتابة العربية بتعدد الأشكال للحرف الواحد، أو العلامات المتخذة في الكتابة كالشدة والضبط والتشكيل... فهذا كله يخص نظام الكتابة العربية ولكل لغة نظامها الكتابي، وتعدد النظم في الكتابة لا يعني حرمانها من الإفادة من الحاسب،

---

(47) البحث اللغوي ص108.

(48) أعمال مجمع اللغة بالقاهرة 226، توصلت مشاريع عديدة معتمدة الخط النسخي والكوفي في إصلاح الطباعة إلى اختصار أشكال الحروف من 470 شكلاً إلى 133 شكلاً بما في ذلك اعتماد كل الحركات ومختلف رسوم الهمزة وعلامات الترقيم والأرقام. وانظر أيضاً: البحث اللغوي ص108.

(49) البحث اللغوي ص108، 109، أعمال مجمع اللغة ص226 هامش 129، وانظر كتاب الحرف العربي لعبد العزيز الصويعي (مشاريع لتيسير الكتابة والطباعة العربية) ص301 ـ 329.

فهناك عدة لغات تتعدد أنظمة الكتابة فيها كخط اللغة اليونانية والصينية والروسية واليابانية وغيرها من الأنظمة الكتابيةو وكلها يختلف عن نظام الحروف اللاتينية «وعلى الرغم من هذه الفروع فقد تمت محاولة لإنشاء قواعد بيانات معجمية بالحواسيب»[50].

أما الإملاء فكان إصلاح ما يحتاج إلى إصلاح منه قد نال نصيباً من جهد اللغويين مجمعيين أو جامعيين. وقدمت لمجمع اللغة العربية مقترحات تعالج رسم الألف المقصورة والممدودة، وتاء التأنيث باعتبار موافقة النطق ورسم الصوت باستثناء واو عمرو، وألف واو الجماعة المتصلة بالفعل، فهذه من الزيادات، ومن الحذف ألف بسم الله الرحمن، وألف لفظ الجلالة والرحمن.. فهذه الألفات لا تلتبس فيها الزيادة ولا الحذف. لقد اقترح مجمع اللغة بعض الحلول التربوية في قضايا إملائية توحي بإجراءات لاحقة[51].

أما الهمزة ورسمها فقد أخذ المجمع باقتراح الدكتور رمضان عبد التواب مع التعديل، فهي صوت غير ثابت في اللهجات العربية، وقد تأثر العرب في وضع خطهم بالخط النبطي الذي انتشر قبلُ في شمال الجزيرة. إن الخطوط الشرقية تولدت من الآرامي أو الكلداني القديم، ومنها السطر نجيلي ومنه الخط الكوفي، ومن الآرامي اشتق الخط النبطي ومنه الخط العربي النسخي، نظراً للاتصال المباشر بهم، إذ كان للعرب رحلاتهم التجارية إلى الشام[52]، فشاع هذا الخط في الحجاز، وكانت الألف في أصل الخط النبطي هي رمز الهمزة، لكن الحجازيين لم يكونوا يهمزون في كلامهم[53]، وبانتشار الخط في أهل الحجاز الذين لا يهمزون نشأت من ذلك «حركات طويلة أو أصوات انزلاقية يتحدد نوعها باختلاف أماكن ورودها في الكلمة؛ لذا قال ابن جِنّي: «اعلم أن الألف في أول حروف المعجم هي صورة الهمزة وإنما كتبت الهمزة واواً مرة

(50) البحث اللغوي ص116.

(51) أعمال مجمع اللغة بالقاهرة ص229.

(52) انظر الفلسفة اللغوية – جرجي زيدان ص166، 167، أصل الخط العربي – سهيلة الجبوري ص37، مناهج تحقيق التراث ص190.

(53) مقدمة لسان العرب 1/14، مناهج تحقيق التراث ص191.

وياء أخرى على مذهب أهل الحجاز في التخفيف، ولو أريد تحقيقها لوجب أن تكتب ألفاً على كل حال»، والمعروف أن الخليل بن أحمد عند استكمال ضوابط الرسم العربي أبدل نقط الإعراب بالحركات، كما وضع رمز الهمزة رأس العين[54]، وضعه في الكلمة حيث وجد له حاملاً، فالحاملُ له في (رأس) الألفُ، وفي (بئر) الياءُ، وفي (يؤمن) الواوُ، ولا يوجد حامل في (سماء) فوضعها على السطر[55]. ولو شاع الخط أول الأمر في بيئة تستعمل الهمزة في كلامها كبيئة تميم لوجدنا الهمزة تصور بصورة الألف دائماً في أي موقع من الكلمة؛ ولهذا جعلت الهمزة في ضمن ما يعالج من عيوب الخط العربي، وينبغي أن لا تمس محاولة علاجها التراث الإملائي.

معالجة هذه القضية تتصل بعلم الصوت، لكن لأن رسم الهمزة وكتابتها في المخطوطات القديمة يخطىء فيه طلبة المدارس، ينبغي أن يكون علاجها بقواعد واضحة في مجال التعليم. وعلى هذا فقد لخصت قواعد كتابة الهمزة بما يأتي: «تكتب الهمزة في أول الكلمة بألف مطلقاً. أما في الوسط فإنه ينظر إلى حركتها وحركة ما قبلها وتكتب على ما يوافق أقوى الحركتين من الحروف وأما في آخر الكلمة فينظر إلى حركة الحرف الذي قبلها دون النظر إلى حركتها وتكتب على حرف يناسب حركة ما قبلها». والحركات والسكون في الكلمة تُرتَّب من ناحية القوة ترتيباً تنازلياً على النحو التالي: الكسرة فالضمة فالفتحة فالسكون[56].

إن هذه الجهود اللغوية تكون كبيرة الفائدة سريعة الشيوع لو كان وراءها تخطيط لغوي وسياسة لغوية موحدة.

---

(54) المحكم في نقط المصاحف للداني ص147.

(55) مناهج تحقيق التراث ص194.

(56) انظر تفصيل ذلك في: مناهج تحقيق التراث ص197 ـ 212، ملحقات المجلس والمؤتمر في الدورة السادسة والأربعين لمجمع اللغة العربية بالقاهرة ص23 ـ 24.

اختلاف الإعراب

وأثره في الوقف والابتداء

الدكتور بشير زقلام



من الأمور المهمة لقارىء القرآن معرفة أماكن وقوفه، واستئناف حروفه، ويتطلب هذا الفن معرفة كثير من العلوم، ومن بينها علم النحو، فهو من تمام معرفة الوقف؛ لأنه لا يتأتى إظهار المعنى وإزالة اللبس واختيار المكان الحسن للوقف والراحة إلا به، فقد أخبر علماء السلف بأن القارىء كالمسافر، والمقاطع كالمنازل التي ينزلها المسافر، وهي مختلفة بالتام والحسن كاختلاف المنازل في الخصب، ووجود الماء ونحوه[1].

وقد حض الأئمة على تعلم الوقف والابتداء، فقد ورد أن علياً رضي الله

(1) انظر المقصد لتلخيص ما في المرشد في الوقف والابتداء لأبي زكرياء الأنصاري بهامش منار الهدى للأشموني، ط: الثانية مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر 1393هـ 1973، 2: 3.

عنه سأل عن قوله تعالى: ﴿وَرَتِّلِ ٱلْقُرْءَانَ تَرْتِيلًا﴾[2] فقال: (الترتيل تجويد الحروف ومعرفة الوقوف)[3]. وقال عبد اللّٰه بن عمر: (لقد عشنا برهة من دهرنا، وإن أحدنا ليؤتى الإيمان قبل القرآن، وتنزل السورة على محمد ﷺ فنتعلم حلالها وحرامها، وما ينبغي أن يوقف عنده منها كما تتعلمون أنتم القرآن اليوم، ولقد رأينا اليوم رجالاً يؤتى أحدهم القرآن قبل الإيمان فيقرأ ما بين فاتحته إلى خاتمته ما يدري ما أمره ولا زجره ولا ما ينبغي أن يوقف عنده منه)[4].

وقد نص على أهمية الإعراب بالنسبة لهذا العلم كثير من السلف، روى الزركشي أن هذا الفن معرفته تحتاج إلى علوم كثيرة، ونقل عن ابن مجاهد: أنه لا يقوم بالتمام في الوقف إلا نحويّ عالم بالقراءات، عالم بالتفسير والقصص وتخليص بعضها من بعض عالم باللغة التي نزل بها القرآن وكذلك علم الفقه[5].

وقد تناقل الصحابة والتابعون مسائل الوقف والابتداء مشافهة، وكانوا يتعلمونها كما يتعلمون القراءة إلى أن بدأ العلماء بالتأليف فيه، وقد ذكر ابن الجزري أن أول من ألف في الوقوف شيبة بن نصاح المدني الكوفي (130هـ)[6] ولم يصلنا كتابه.

وقد شارك النحويون القراء التصنيف في هذا العلم لإحساسهم بشدة ارتباطه بعلم النحو، ومن بينهم: الرؤاسي، والفراء، وأبو عبيدة، والأخفش، والسجستاني، وثعلب، وابن الأنباري، وابن النحاس، والزجاجي[7].

وقبل أن نسوق الأمثلة على اختلاف الوقف باختلاف الإعراب، أتقدم بتعريف موجز لهذا الفن وبعض مصطلحاته.

---

(2) سورة المزمل، الآية: 4.

(3) الإتقان في علوم القرآن للسيوطي، ط: دار الفكر (دت) 1: 85.

(4) المرجع السابق 1: 85.

(5) البرهان في علوم القرآن للزركشي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط: الثانية، دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت لبنان (دت) 1: 343.

(6) غاية النهاية في طبقات القراء لابن الجزري، تحقيق ج برجتراسر ط: الأولى مطبعة الخانجي القاهرة 1352هـ 1933م، 1: 330.

(7) انظر الإتقان 1: 85.

الوقف لغة: الحبس[8].

وقد وردت هذه المادة في القرآن في أربعة مواضع وتدل في الجميع على الحبس وتسكين الحركة[9].

أما في الاصطلاح[10]: فهو فن جليل يعرف به كيفية أداء القراءة بالوقف على المواضع التي نص عليها القراء لإتمام المعاني، والابتداء بمواضع محددة لا تحتمل فيها المعاني.

ويقابل الوقف: الابتداء والوقف والقطع والسكت بمعنى واحد.

وقد قسم العلماء الوقف إلى تقسيمات متعددة، وأشهرها: التام، الكافي، الحسن، القبيح.

عرّف الداني الوقف التام بقوله: (هو الذي يحسن القطع عليه والابتداء بما بعده لأنه لا يتعلق بشيء مما بعده)[11]. والوقف الحسن بقوله: (هو الذي يحسن الوقف عليه ولا يحسن الابتداء بما بعده لتعلقه به من جهة اللفظ والمعنى جميعاً)[12]. والوقف الكافي: (هو الذي يحسن الوقف عليه أيضاً والابتداء بما بعده، غير أن الذي بعده متعلق به من جهة المعنى دون اللفظ)[13]. والقبيح: هو الذي ليس بتام ولا حسن كالوقف على بسم من قوله بسم الله)[14].

وهذه بعض النصوص التي اختلف فيها المعربون وترتب عليها اختلاف

(8) التعريفات للجرجاني، تحقيق إبراهيم الأبياري، ط: الثانية، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان، 1413هـ 1992م، 328.

(9) الأنعام 30 و27، سبأ: 31، الصافات: 24.

(10) الوقف أنواع، وقف الفقهاء وهو: حبس مال أو عقار أو أي شيء يمكن الانتفاع به لجهة معينة.
وقف النحويين: وهو قطع النطق عند آخر الكلمة والوقف عليها بصورة معينة.
وفي العروض: إسكان الحرف السابع المتحرك كإسكان تاء (مفعولاتٌ) ليبقى مفعولاتْ، ويسمى موقوفاً. ووقف القراء: وهو قطع الكلمة عما بعدها.

(11) المكتفى في الوقف والابتداء تحقيق يوسف عبد الرحمن المرعشلي ط الثانية مؤسسة الرسالة بيروت 1407، 1987م ص140.

(12) المرجع السابق 145.

(13) المرجع السابق 143.

(14) الإتقان 1: 85.

في مواضع الوقف والابتداء، وقد قسمتها إلى قسمين، القسم الأول: أوجه الاختلاف في الإعراب، والثاني: الاختلاف في الوقف على بعض الأدوات:

أولاً: أوجه الاختلاف في الإعراب ومواضع الوقف والابتداء:

هناك كثير من الآيات التي اختلف في توجيهها المعربون، وترتب عليها اختلاف في مواطن الوقف والابتداء، بحيث تتجانس مع التوجيه الإعرابي. وهذه أمثلة لها:

قال تعالى: ﴿وَأَسَرُّواْ ٱلنَّجْوَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ﴾[15] يكون الوقف **(كافياً)** على **﴿وأسرّوا النجوى﴾** ويُبتدأ بـ **﴿الذين ظلموا﴾** إذا وجهت الذين ظلموا على النحو الآتي:

1 ـ في موضع رفع بتقدير: هم الذين ظلموا.

2 ـ في موضع نصب بتقدير: أعني الذين ظلموا.

ويكون الوقف **(كافياً)** على **﴿الذين ظلموا﴾** إذا وجهت على النحو الآتي:

1 ـ البدل من الواو في **﴿وأسرّوا﴾**.

2 ـ فاعل لأسرّ، والواو في **﴿أسرّوا﴾** علامة جمع على لغة: أكلوني البراغيث.

3 ـ في محل جر نعتاً لقوله تعالى: **﴿للناس﴾**[16].

وفي قوله تعالى: ﴿يَدْعُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُۥ وَمَا لَا يَنفَعُهُۥٓ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلضَّلَٰلُ ٱلْبَعِيدُ * يَدْعُواْ لَمَن ضَرُّهُۥٓ أَقْرَبُ مِن نَّفْعِهِۦ﴾[17] يرى الزجاج أن **﴿يدعو﴾** هنا في موضع الحال، وفيه هاء محذوفة، والمعنى: ذلك الضلال البعيد يدعوه، وعلى هذا التخريج يكون الوقف تاماً على قوله تعالى: **﴿يدعو﴾** ويبتدأ بقوله **﴿لمن ضره أقرب من نفعه﴾** لأنه كلام مستأنف مرفوع بالابتداء، وخبره **﴿لبئس المولى﴾**.

---

(15) سورة الأنبياء، الآية: 3.

(16) انظر المكتفي 355.

(17) سورة الحج، الآيتان: 12 و13.

ويرى الكسائي والفراء أن ﴿من﴾ منصوبة بيدعو، واللام لام القسم، نقلت من ﴿الضر﴾ إلى ﴿من﴾، والمعنى، يدعو مَنْ واللّهِ لضره أقرب من نفعه، وذلك مثل قول العرب: عندي لَمَا غيره خير منه، بمعنى: عندي ما لغيره خير منه. وعلى هذا التخريج يكون الوقف تاماً على قوله تعالى: ﴿البعيد﴾[18].

وفي قوله تعالى: ﴿قَدْ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا رَّسُولًا﴾[19].

ـ يكون الوقف تامّاً على قوله تعالى ﴿ذكراً﴾ إذا نصبت ﴿رسولاً﴾.

ـ على الإغراء، والمعنى: عليكم رسولاً، وصلح الإغراء هنا لأن النكرة خصصت بـ ﴿يتلوا﴾ فقربت من المعرفة. ويكون الوقف على قوله تعالى: ﴿ذكراً﴾ كافياً إذا كان نصب رسول.

ـ بإضمار أرسل، والمعنى: أنزل إليكم قرآناً، وأرسل رسولاً، ولا يحسن الوقف على ﴿ذكراً﴾ إذا أعربت رسول:

ـ بدلاً من (ذكر) على أن يكون رسولاً بمعنى رسالة مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَنَا۠ رَسُولُ رَبِّكِ﴾[20].

ـ مفعول معه، والتقدير: قد أنزل الله إليك ذكراً مع رسول[21].

وفي قوله تعالى: ﴿كُن فَيَكُونُ﴾[22] يكون الوقف كافياً على ﴿كن﴾ إذا كانت ﴿فيكون﴾ مرفوعة على الاستئناف بتقدير: فهو يكون، ولم تكن معطوفة على قوله كن.

أما إذا كانت ﴿فيكون﴾ منصوبة على جواب الأمر بالفاء فلا يقف القارىء على ﴿كن﴾ لتعلق ما بعده به حيث كان جواباً له[23].

---

(18) انظر المكتفى 392.

(19) سورة الطلاق، الآية: 11.

(20) سورة مريم، الآية: 19.

(21) انظر المكتفى 574، 575.

(22) سورة البقرة، الآية: 117.

(23) انظر المكتفى 172.

قال تعالى: ﴿وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ﴾[24].

قرئت ﴿والأرحام﴾ بالنصب والجر.

أولاً: توجيهات قراءة الجر:

1 ـ جاز على مذهب الكوفيين عطف ﴿الأرحام﴾ على الهاء في ﴿به﴾ كما يقال: أسألك بالله والرحم، وعلى مذهبهم لا يقف على «به» قبل مجيء المعطوف ﴿والأرحام﴾.

2 ـ يجوز الجر على القسم بمعنى: ورب الأرحام، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿وَٱلتِّينِ﴾[25]، ﴿وَٱلطُّورِ﴾[26]، ﴿وَٱلْفَجْرِ﴾[27]. وعلى هذا التوجيه يجوز الابتداء بـ ﴿والأرحام﴾ والوقف على: ﴿به﴾ لأن القسم موضع استئناف.

أما قراءة النصب، فلا يوقف على ﴿به﴾، لأنها معطوفة على ما قبلها بتأويل: واتقوا الأرحام أن تقطعوها[28].

وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَآ إِلَّا قَلِيلًا مَّلْعُونِينَ﴾[29].

اختار ابن الأنباري أن يكون نصب ملعونين على الحال. فيكون الوقف على ملعونين كاف، والابتداء بقوله: ﴿أينما ثقفوا﴾.

أما الأخفش فيرى أن نصب ﴿ملعونين﴾ على الذم بتقدير أعني، وعلى هذا التخريج يكون الوقف على ﴿إلا قليلا﴾ تاماً[30].

وفي قوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ﴾[31].

يرى الأخفش أن الوقف على قوله تعالى: ﴿وعملوا الصالحات﴾ تام،

---

(24) سورة النساء، الآية: 1.

(25) سورة التين، الآية: 1.

(26) سورة الطور، الآية: 1.

(27) سورة الفجر، الآية: 1.

(28) انظر المكتفى 215.

(29) سورة الأحزاب، الآية: 6.

(30) المرجع السابق 461.

(31) سورة ص، الآية: 24.

والابتداء بقوله تعالى: ﴿وقليل ما هم﴾ وعنده أن ﴿ما﴾ صلة والمعنى وقليل هم.

أما ابن الأنباري فيرى أن الوقف التام على قوله: ﴿وقليل ما هم﴾ لأن ذلك من الكلام الأول، والمعنى: وقليل ما هم المؤمنون الذين يبغون)[32].

وفي قوله تعالى: ﴿مِن قَبْلُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَأَنزَلَ ٱلْفُرْقَانَ﴾[33].

اختلف هنا في الوقف، فقيل تم الكلام عند قوله: ﴿من قبل﴾ ثم استأنف فقال: ﴿هدى للناس وأنزل الفرقان﴾ فيكون الهدى للفرقان فحسب، ويكون على هذا الفرقان: القرآن[34].

وقيل إن الوقف لا يكون على ﴿من قبل﴾ لأنه يؤدي إلى تقديم المعمول على حروف النسق وهو غير جائز؛ لو قلت: ضربت زيداً مكتوفة، وضربت هنداً يعني مكتوفة لم يصح، فكذلك هذا، والمراد بالمعمول الذي قدم على النسق في الآية: هو قوله: ﴿هدى للناس﴾ والمراد بالنسق هو: «واو قوله: ﴿وأنزل الفرقان﴾ الذي هو صاحب الحال، فتقدير الكلام: وأنزل الفرقان هدى[35].

وقد ذكر سليمان الجمل أن بعضهم يجوز عنده أن يعمل ما بعد هذه الحروف فيما قبلها، ومن ذلك إعمال ما بعد الفاء فيما قبلها في قوله تعالى: ﴿وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾[36] فيكون ﴿من حيث﴾ متعلقاًبـ ﴿ولِّ﴾[37].

وفي قوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِّنَ ٱلْأَرْضِ إِذَآ أَنتُمْ تَخْرُجُونَ﴾[38].

---

(32) المرجع السابق 483.

(33) سورة آل عمران، الآية: 4.

(34) البحر المحيط 2: 378.

(35) انظر منار الهدى في بيان الوقف والابتداء، ط: الثانية، مصطفى البابي الحلبي وأولاده 1393هـ 1973م ص69 وانظر البحر المحيط 2: 378.

(36) سورة البقرة، الآية: 149.

(37) انظر حاشية الجمل على الجلالين، دار إحياء التراث العربي بيروت لبنان (دت) 1: 121.

(38) سورة الروم، الآية: 25.

الوقف على ﴿ثم إذا دعاكم دعوة﴾.

ـ تام: عند نافع ويعقوب، والمعنى عندهما: إذا أنتم تخرجون من الأرض علّق «من الأرض» بتخرجون[39]. وروى الأشموني عن نافع أن (هذا وقف يحق على العالم علمه)[40].

ـ قبيح: عند أهل العربية، لأن ما بعد «إذا» لا يعمل فيما قبلها[41].

وقد أشار أبو حيان إلى ذلك فقال: (وهذا لا يجوز لأن فيه الفصل بين الشرط وجوابه بالوقف على «دعوة» وفيه إعمال ما بعد إذا الفجائية فيما قبلها وهذا لا يجوز)[42].

وجواب «إذا» قال الأشموني: (عند الخليل وسيبويه «إذا أنتم» والوقف على ما دون جواب «إذا» قبيح؛ لأن «إذا» الأولى للشرط، والثانية للجزاء، وهي تنوب مناب الفاء في جواب الشرط)[43].

ثانياً: الاختلاف في الوقف على بعض الأدوات:

كسر همزة (إن) وفتحها:

إذا كسرت همزة إن يكون الوقف على ما قبلها والابتداء بها لأنها مستأنفة، وإذا فتحت لا يبتدأ بها إذا كانت متعلقة بما قبلها. وهذه أمثلة على ذلك:

قال تعالى: ﴿وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَآ إِذَا جَآءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾[44].

---

(39) المكتفي 448، وانظر البحر المحيط لأبي حيان، مطابع النصر الحديثة، الرياض السعودية (دت) 7: 168.

(40) منار الهدى 299.

(41) انظر منار الهدى 299.

(42) البحر المحيط 7: 168 وانظر إملاء ما من به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات في جميع القرآن، ط: الأولى، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، 1399هـ، 1979م 2: 185، 186، وحاشية الجمل 3: 389 وإرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم لأبي السعود 4: 277 دار العصور القاهرة (دت).

(43) منار الهدى 299.

(44) سورة الأنعام، الآية: 159.

قراءة مجاهد وابن كثير وعيسى والأخفش بكسر الهمزة[45]، وعلى هذه القراءة يكون الوقف على ﴿وما يشعركم﴾ تاماً والتقدير: وما يشعركم إيمانهم ثم يبتدأ بـ ﴿إنها﴾ لأنه منقطع مماقبله.

ومن قرأ ﴿أنها﴾ بالفتح، وهي قراءة أبي بكر ونافع وعاصم[46] لم يقف على ﴿يشعركم﴾: والمعنى على هذا أنها لو جاءت لم يؤمنوا فهي متعلقة بما قبلها فلا تقطع منه.

وقد ذكر الداني بأن ابن الأنباري وابن النحاس أجازا الوقف قبلها والابتداء بها إذا قُدرت بمعنى لعل لأن فيها الإيجاب[47].

وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمۡ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗ﴾[48].

قراءة الكوفيين بكسر الهمزة، والباقون بفتحها[49] فمن قرأ بكسر الهمزة ابتدأ بها وكفى الوقف قبلها لأنها مستأنفة، ومن فتح الهمزة لم يبتدىء بها لأنها معطوفة على ﴿ما﴾ في قوله ﴿بما تعملون عليم﴾ فلا يقطع من ذلك[50].

وقوله تعالى: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسۡتَقِيمٗا﴾[51].

قرأ حمزة والكسائي بكسر الهمزة[52]، وعلى هذه القراءة يكون الوقف على ﴿تذكرون﴾ تاماً، ثم يُبتدأ بقوله: ﴿وإن﴾ لأنها مستأنفة، ومن فتحها وهي قراءة الحسن وأبي عمرو وعاصم وابن كثير ونافع[53] لم يقف على ﴿تذكرون﴾

---

(45) إيضاح الوقف والابتداء لابن الأنباري، تحقيق محيي الدين عبد الرحمن رمضان، ط: دمشق 1390هـ 1971م، ص642.

(46) التيسير في القراءات السبع للداني، عني بتصحيحه أوتوبرتزل، مطبعة الدولة إستانبول 1930م ص106.

(47) انظر المكتفى 257، 258.

(48) سورة المؤمنون، الآية: 52.

(49) انظر التيسير 159.

(50) انظر المكتفى 159.

(51) سورة الأنعام، الآية: 153.

(52) التيسير 108.

(53) التيسير 108.

ولا ابتدأ بها؛ لأنها متعلقة بما قبلها بالعطف على ﴿ما﴾ في قوله تعالى: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ﴾[54] والمعنى: أتل ما حرم، وأتل أن هذا، أو بالعطف على الهاء في قوله ﴿وصاكم به﴾ بتقدير وصاكم به، وبأن هذا[55].

وفي قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ﴾[56].

قرأ عاصم والأعمش وحمزة والكسائي بكسر همزة إن، وعلى هذه القراءة الوقف على ﴿فيكون﴾ لأن الكلام قد تمّ هنالك، ثم استأنف الخبر، وقرأ نافع وأبو عمرو وابن كثير بالفتح، وعلى هذه القراءة لا يتم الوقف على ﴿فيكون﴾ لأن ﴿وإن الله﴾ معطوفة على الصلاة والزكاة المتقدم ذكرهما، والتقدير: وأوصاني بالصلاة والزكاة وبأن الله ربي وربكم فهي داخلة معهما في الإيصاء[57].

لا جـــرم:

اختلف القراء في الوقف على لا جرم في مثل قوله تعالى: ﴿لَا جَرَمَ أَنَّ لَهُمُ النَّارَ وَأَنَّهُم مُّفْرَطُونَ﴾[58].

فعلى مذهب البصريين: يكون الوقف على: لا، ثم يُبتدأ: بجرم، وعلى مذهب الكوفيين: لا يوقف على «لا» ولا تفصل من جرم[59].

وبيان ذلك: أن البصريين يذهبون إلى أن جرم فعل ماض بمعنى: «حق» ولا، داخلة عليها، وهي إما رد للكلام السابق أو زائدة كما في لا أقسم، وما بعدها رفع على الفاعلية.

قال سيبويه: (وأما قوله: «لا جرم أن لهم النار» فإن جرم عملت فيها لأنها فعل، ومعناها: لقد حق أن لهم النار، ولقد استحق أن لهم النار وقول المفسرين

---

(54) سورة الأنعام، الآية: 151.

(55) انظر المكتفى 262، 263.

(56) سورة مريم، الآية: 36.

(57) انظر المكتفى 375.

(58) سورة النحل، الآية: 62.

(59) المكتفى 354، 355.

معناها: حقاً أن لهم النار يدلك أنها بمنزلة هذا الفعل إذا مثلت فجرم بعد، عملت في «أن» عملها في قول الفزاري:

وَلَقَدْ طَعَنْتَ أَبَا عُيَيْنَةَ طَعْنَةً جَرَمَتْ فَزَارَةَ بَعْدَهَا أَنْ يَغْضَبُوا

أي: أحقت فزارة)[60].

وقال المبرد: (فأما قوله: «لا جرم أن لهم النار» فأن مرتفعة بجرم، ومعناها ـ والله أعلم ـ: حق أن لهم النار كما قال عز وجل: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ﴾[61] أي لا يحقنكم)[62].

والكوفيون يرون أن لا جرم كلمة واحدة بمعنى لا بد، يقول الفراء من الكوفيين «لا جرم»: (كلمة كانت في الأصل بمنزلة لا بد أنك قائم ولا محالة أنك ذاهب، فجرت على ذلك وكثر استعمالهم إياها حتى صارت بمنزلة حقاً، ألا ترى أن العرب تقول: لا جرم قد أحسنت، وكذلك فسرها المفسرون بمعنى الحق)[63].

وهي في هذه الحالة مصدر بمعنى القطع لأنها نظير لا بد، ويترتب على ذلك جواز كسر همزة إن بعدها للمعنى العارض، وهو: استعمالها استعمال القسم للتأكيد الذي فيها. قاله الرضى[64].

كــلا:

ـ إذا قدرت «كلا» رداً أو نفياً بتأويل «لا» يكون الوقف عليها تاماً في جميع القرآن.

ـ إذا قدرت تنبيهاً بمعنى «ألا»، أو قدرت بمعنى قولك «حقاً» لم يوقف عليها ووقف دونها وابتدىء بها[65].

---

(60) الكتاب لسيبويه، تحقيق عبد السلام محمد هارون، عالم الكتب بيروت (دت) 3: 138.

(61) سورة المائدة، الآية: 2 و8.

(62) المقتضب للمبرد، تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة، عالم الكتب بيروت (دت)2: 350، 352.

(63) معاني القرآن للفراء، ط: الثانية، عالم الكتب بيروت 1980م 2: 8.

(64) شرح الرضيّ على الكافية، تعليق يوسف حسن عمر، ط: جامعة قرا يونس بنغازي 1398هـ 1978م 4: 348.

(65) انظر المكتفى 586، و613.

ذكر ابن هشام أن «كلا» عند سيبويه، والخليل، والمبرد، والزجاج، وأكثر البصريين حرف معناه الردع والزجر، ولا معنى لها عندهم إلا ذلك، فهم يجيزون الوقف عليها أبداً والابتداء بما بعدها. وقال: إن أبا حاتم يرى أن الردع والزجر ليس مستمراً فيها، فزاد فيها معنًى ثانياً وهو: أنها تكون حرفاً بمعنى «ألا» الاستفتاحية[66].

وقال ابن الأنباري[67]: وقال السجستاني: جاءت «كلا» في القرآن على وجهين، فهي في مواضع بمعنى: لا يكون ذلك، وهو رد للأول كما قال العجاج:

قد طلبت شيبان أن يصاكم   كلا ولما تصفق المآتم

المعنى: لا، لا يكون ذلك كما ظنوا، وليس ذلك كما ظنوا حتى تصفق المآتم، والمآتم النساء المجتمعات في خير أو شرّ، قال: وتجيء في معنى «ألا» التي هي للتنبيه يستفتح بها الكلام كقوله: ﴿أَلَآ إِنَّهُمْ يَثْنُونَ صُدُورَهُمْ لِيَسْتَخْفُوا۟ مِنْهُ أَلَا حِينَ يَسْتَغْشُونَ ثِيَابَهُمْ﴾[68] هي الزائدة في الكلام، لو لم يأت بها لكان الكلام تاماً مفهوماً، لو قلت: «إنهم يثنون صدورهم» لكان تاماً. قال: فمما جاءت فيه «كلا» بمعنى «ألا» قول العرب:

كلا زعمت أن العير لا يقاتل

وهو مثل للعرب، واحتج بقول أعشى قيس:

كلا زعمتم بأنا لا نقاتلكم   إنا لأمثالكم يا قومنا قتل

وقال الزركشي[69]: (واستدل على أنها للاستفتاح أنه روي أن جبريل نزل على النبي ﷺ بخمس آيات من سور العلق، ولما قال: ﴿عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ

(66) مغني اللبيب عن كتب الأعاريب لابن هشام، تحقيق مازن المبارك، محمد علي حمد الله، ط: الثالثة، دار الفكر بيروت 1972م ص449.

(67) إيضاح الوقف والابتداء 422.

(68) سورة هود، الآية: 5.

(69) البرهان في علوم القرآن 4: 316.

﴿يَعۡلَمۡ﴾(70) طوى النمط، فهو وقف صحيح ثم لما نزل بعد ذلك: ﴿كَلَّآ إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ لَيَطۡغَىٰٓ﴾(71) فدل على أن الابتداء بكلا، من طريق الوحي، فهي في الابتداء بمعنى «ألا» عنده، فقد حصل لـ «كلا» معاني النفي في الوقف عليها، و«حقًّا» و«ألا» في الابتداء بها)(72).

وقد نال هذا المذهب ترجيح ابن يعيش، وابن هشام، حيث استبعد كل منهما قول الكسائي الذي يرى أن «كلا» تكون بمعنى «حقاً» فيبتدأ بها لتأكيد ما بعدها، وهي في موضع نصب على المصدر والعامل محذوف أي أحق ذلك حقاً. قاله الزركشي(73) واستبعدا ـ أيضاً ـ قول النضر بن شميل والفراء بأنها تكون حرف جواب بمنزلة إي ونعم، وحملا على ذلك قوله تعالى: ﴿كَلَّا وَٱلۡقَمَرِ﴾(74) فقالا: معناه «إي والقمر».

قال ابن هشام(75): (وقول أبي حاتم عندي أولى من قولهما لأنه أكثر اطراداً).

وقال ابن يعيش(76): (والحق فيها أنها تكون رداً لكلام قبلها بمعنى لا، وتنبيهاً كـ «ألا»).

---

(70) سورة العلق، الآية: 5.

(71) سورة العلق، الآية: 6.

(72) البرهان في علوم القرآن 4:316، وانظر إيضاح الوقف والابتداء 425، ومنتخب قرة عيون النواظر، تحقيق محمد السيد طنطاوي، ود. فؤاد عبد المنعم أحمد، نشر منشأة المعارف الإسكندرية (دت) ص253، وشرح المفصل 9:16، الجامع الصغير في علم النحو للزبيري، تحقيق أ. محمد هلال، ط: كلية الدعوة الإسلامية طرابلس الجاهيرية 1366هـ 1986م. ص: 156 ـ 157 ـ والجنى الداني في حروف المعاني للمرادي، تحقيق د. فخر الدين قباوة، أ. محمد نديم فاضل، ط: الثانية، دار الآفاق الجديدة بيروت 1403هـ 1983م ص577 ـ ومنار الهدى 240.

(73) البرهان في علوم القرآن 4: 315.

(74) سورة المدثر، الآية: 32.

(75) المغني 250.

(76) شرح المفصل لابن يعيش، عالم الكتب بيروت لبنان (دت) 9: 16.

وأشار أبو حيان إلى تفرد أبي حاتم بهذا الخبر فقال[77]: (ولم يتقدمه إلى ذلك أحد، ووافقه على ذلك الزجاج وغيره) وقد أشار السيوطي[78] أيضاً إلى ذلك.

«إلا» . . .

1 ـ يجوز الابتداء بها والوقف دونها؛ إذا كانت (إلا) بمعنى لكن وكان الاستثناء منقطعاً[79].

2 ـ عدم جواز الابتداء بها والوقف دونها؛ إذا كان الاستثناء له تعلق بالمستثنى منه. ومن الآيات التي حملت فيها (إلا) على لكن قوله تعالى: ﴿إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَيَّ ٱلْمُرْسَلُونَ إِلَّا مَن ظَلَمَ ثُمَّ بَدَّلَ حُسْنًا بَعْدَ سُوٓءٍ﴾[80].

الوقف على ﴿لديّ المرسلون﴾ تام عند النحاس؛ لأن ﴿إلا من ظلم﴾ استثناء منقطع، ليس من الأول، بمعنى لكن.

ونقل الداني عن الحسين بن خالويه قوله: صليت خلف أبي بكر بن مجاهد وأبي بكر الأنباري فوقفا في سورة الانشقاق على قوله ﴿فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾[81]، فسألتهما عن ذلك فقالا: إلا بمعنى لكن[82].

يقول الداني: (سبيل ما ورد في كتاب الله تعالى من هذا الضرب من الاستثناء في كون الوقف قبله تاماً كقوله: ﴿لَن يَضُرُّوكُمْ إِلَّآ أَذًى﴾[83] و﴿أَيْنَ مَا

---

(77) ارتشاف الضرب من لسان العرب لأبي حيان، تحقيق د. مصطفى أحمد، ط: الأولى، بيروت 1406هـ 1984م، 3: 262.

(78) همع الهوامع شرح الجوامع في علم العربية للسيوطي، عني بتصحيحه السيد محمد بدر الدين النعساني، دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت (دت)2: 75.

(79) منار الهدى 283.

(80) سورة النمل، الآيتان: 10 و11.

(81) سورة الانشقاق، الآية: 24.

(82) انظر المكتفى 426.

(83) سورة آل عمران، الآية: 11.

﴿ثُقِفُوٓاْ إِلَّا بِحَبۡلٖ مِّنَ ٱللَّهِ﴾[84]، و﴿لَكَ بِهِۦ عَلَيۡنَا وَكِيلًا إِلَّا رَحۡمَةٗ مِّن رَّبِّكَۚ﴾[85]، و﴿لَّسۡتَ عَلَيۡهِم بِمُصَيۡطِرٍ ۝٢٢ إِلَّا مَن تَوَلَّىٰ وَكَفَرَ﴾[86]، وما أشبه ذلك سبيل هذين الموضعين)[87].

وقال الزركشي: (وجوز أبو علي الوقف على ما قبل «إلا» إذا كانت بمعنى لكن كقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ٱضۡطُرِرۡتُمۡ إِلَيۡهِۗ﴾[88] وكقوله: ﴿إِلَّا ٱبۡتِغَآءَ وَجۡهِ رَبِّهِ ٱلۡأَعۡلَىٰ﴾[89]، ﴿إِلَّا ٱتِّبَاعَ ٱلظَّنِّۚ﴾[90] ونحوه) وروي عن أبي عبيد (يجوز الوقف دون ﴿إِلَّا خَطَـٔٗاۚ﴾[91] ﴿إِلَّا ٱللَّمَمَۚ﴾[92] ﴿إِلَّا سَلَٰمٗاۖ﴾[93] لأن المعنى لكن يقع خطأ، ولكن قد يلم، ولكن يسلمونه سلاماً، وجميعه استثناء منقطع)[94].

وفي قوله تعالى: ﴿وَمَن يَفۡعَلۡ ذَٰلِكَ فَلَيۡسَ مِنَ ٱللَّهِ فِي شَيۡءٍ إِلَّآ أَن تَتَّقُواْ مِنۡهُمۡ تُقَىٰةٗۗ﴾[95].

ساق الأشموني[96] آراء بعض العلماء في توجيه مثل هذا الوقف وحاصله: أنَّ الاستثناء إذا كان له تعلق بالمستثنى منه لا يجوز الوقف قبل إلا، وذلك نحو قوله تعالى: ﴿فَلَبِثَ فِيهِمۡ أَلۡفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمۡسِينَ عَامٗا﴾[97] وقوله: ﴿وَمَا

(84) سورة آل عمران، الآية: 112.
(85) سورة الإسراء، الآية: 86 ـ 87.
(86) سورة الغاشية، الآية: 22 ـ 23.
(87) المكتفى 426، 427.
(88) سورة الأنعام، الآية: 119.
(89) سورة الليل، الآية: 20.
(90) سورة النساء، الآية: 157.
(91) سورة النساء، الآية: 92.
(92) سورة النجم، الآية: 32.
(93) سورة مريم، الآية: 62.
(94) البرهان 1: 355.
(95) سورة آل عمران، الآية: 28.
(96) منار الهدى 74.
(97) سورة العنكبوت، الآية: 14.

﴿خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾[98]، وإذا كان الاستثناء منقطعاً وأن ما بعده لا يصح دخوله فيما قبله جاز الوقف على ما دون «إلا» والابتداء بها وذلك في نحو قوله تعالى: ﴿لَا يَعْلَمُونَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّآ أَمَانِيَّ﴾[99] وقوله: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟﴾[100] وقوله: ﴿أَسْفَلَ سَٰفِلِينَ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾[101] قال ابن المقسم عن هذا الاستثناء فيما رواه الأشموني[102]: (إن اللفظ لفظ استثناء، والتقدير: الرجوع من أخبار إلى إخبار، ومن معنى إلى معنى).

وذكر الأشموني في موضع آخر أن هذا القول مذهب الفراء[103].

اللام المكسورة:

وقع اختلاف بين النحويين في توجيه اللام المكسورة المتصلة بالفعل المضارع في بعض الآيات على قولين:

1 ـ لام كي والوقف قبلها غير تام لأنها متعلقة بما قبلها.

2 ـ لام القسم، بحذف النون من القسم تخفيفاً، وكسر اللام بعد فتحها فأشبهت في اللفظ لام كي، فنصبوا بها كما نصبوا بلام كي، وهذا كما قيل: أكرم بزيد وأنبل به، فجزموا، كما يجزمون آخر الأمر إذا كان اللفظ أشبه لفظ الأمر[104]. وهذا مذهب الأخفش وأبي حاتم.

ومن بين هذه الآيات قوله تعالى:

---

(98) سورة الحجر، الآية: 85.
(99) سورة البقرة، الآية: 78.
(100) سورة البقرة، الآية: 150.
(101) سورة التين، الآية: 5.
(102) منار الهدى 74.
(103) منار الهدى 283.
(104) انظر كتاب (في الوقف والابتداء) للعماني «مخطوط» جامعة إستانبول، القسم العربي رقم6827، ص35، والمكتفى في الوقف والابتداء 300 والمقصد 171 بهامش منار الهدى، ومنار الهدى 171 ـ وإيضاح الوقف، والابتداء 700.

﴿وَلَا يُنفِقُونَ نَفَقَةً صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً وَلَا يَقْطَعُونَ وَادِيًا إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ لِيَجْزِيَهُمُ اللَّهُ أَحْسَنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾[105].

﴿إلا كتب لهم﴾.

ـ الوقف كاف وليس بتام لأن اللام في ﴿ليجزيهم الله﴾ لام كي فهي متعلقة بقوله: ﴿إلا كتب لهم﴾.

ـ الوقف تام عند أبي حاتم لأنها لام قسم والأصل ليجزينهم فحذفت النون وكسرت اللام[106].

وقوله تعالى: ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا ۝١ لِّيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ﴾[107].

الوقف على ﴿مبينا﴾

ـ كاف، لأن لام كي متعلقة بالفتح بتقدير: إنا فتحنا لك فتحاً مبيناً لكي يجمع الله لك مع الفتح المغفرة فيجمع لك ما تقر به عينك في الدنيا والآخرة[108].

ـ تام، بجعل لام ليغفر لام القسم[109].

وقوله تعالى: ﴿يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالْأَبْصَارُ لِيَجْزِيَهُمُ اللَّهُ أَحْسَنَ مَا عَمِلُوا﴾[110].

الوقف على ﴿فيه القلوب والأبصار﴾.

ـ غير تام لأن المعنى: يخافون يوماً لكي يجزيهم[111].

---

(105) سورة التوبة، الآية: 121.

(106) انظر المكفتى 300.

(107) سورة الفتح، الآيتان: 1 و2.

(108) انظر إيضاح الوقف والابتداء 900، والمكتفى 527.

(109) منار الهدى 363، والمكتفى 527 ـ والمقصد 171 ـ وإيضاح الوقف والابتداء 900 ـ والبرهان في علوم القرآن 4: 348 ـ الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، ط: إحياء التراث العربي بيروت 1965، 16: 262.

(110) سورة النور، الآية: 37 و38.

(111) انظر إيضاح الوقف والابتداء 799.

ـ تام: لأن هذه لام اليمين، وأصل «ليجزيهم»: ليجزينهم بفتح اللام وبنون توكيد، حذفت النون تخفيفاً ثم كسرت اللام، وأعملت إعمال كي لشبهها بها في اللفظ فيكون الوقف قبلها تاماً[112].

وقول الله تعالى: ﴿وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا لِّيُعَذِّبَ ٱللَّهُ ٱلْمُنَٰفِقِينَ وَٱلْمُنَٰفِقَٰتِ﴾[113].

الوقف على ﴿جهولاً﴾.

ـ كافٍ لأن لام كي متعلقة بما قبلها من قوله: ﴿وحملها الإنسان﴾ يعني الأمانة وهي الفرائض[114].

تام: لأن اللام في «ليعذب» لام القسم[115].

ومذهب الأخفش وأبي حاتم[116] هذا لم يلق قبول غيره من العلماء فقد خطَّأه كثير منهم ووصفوا مذهبهما بالضعف.

قال ابن الأنباري: (وهذا غلط؛ لأن لام القسم لا تكسر ولا ينصب بعدها، ولو جاز أن يكون معنى «ليجزيهم» ليجزينهم لقلنا: والله ليقم زيد بتأويل ليقومن، وهذا معدوم في كلام العرب)[117].

وقد احتج أبو حاتم بقول العرب في التعجب: أظرف بزيد فيجزمونه لشبهه بلفظ الأمر، وهذا الاحتجاج مردود عند ابن الأنباري قال: (وليس هذا بمنزلة ذاك، لأن التعجب عدل إلى لفظ الأمر، ولام اليمين لم توجد مكسورة قط في حال ظهور اليمين ولا في حال إضمارها)[118].

---

(112) انظر منار الهدى 168، والمقصد 168 وإيضاح الوقف والابتداء 799.

(113) سورة الأحزاب، الآية: 72 و73.

(114) انظر المكتفى 462 والقطع والائتناف للنحاس، تحقيق: أحمد خطاب العمر، ط: الأولى، وزارة الأوقاف، مطبعة العاني بغداد، 1398هـ 1977م ص579.

(115) منار الهدى 310 ـ وانظر المقصد 310، والمكتفى 462.

(116) انظر البحر المحيط 6: 497.

(117) إيضاح الوقف والابتداء 700، 701.

(118) إيضاح الوقف والابتداء 701.

وقال الداني: (وأجمع أهل العلم باللسان على أن ما قاله وقدره خطأ لا يصح في لغة ولا قياس)[119].

وقال الأشموني: (وقال بعضهم: ولا نعلم أحداً من أهل العربية وافق أبا حاتم في هذا القول، وأجمع أهل العلم باللسان على أن ما قاله وقدره في ذلك خطأ لا يصح في لغة ولا قياس، وليست هذه لام قسم، قال أبو جعفر: ورأيت الحسن بن كيسان ينكر مثل هذا على أبي حاتم؛ أي يخطئه فيه ويعيب عليه هذا القول، ويذهب إلى أنها لام كي)[120].

ووصف ابن هشام القول بالوهم[121].

وقال أبو حيان: (أخطأ من ذهب إلى أنها جواب القسم)[122] وقال في موضع آخر: (وهو مذهب في غاية الضعف؛ إذ لا يحفظ من لسانهم: والله لِيقوم، ولا بالله لِيخرج زيد بكسر اللام وحذف النون وبقاء الفعل مفتوحاً)[123].

أما الألوسي[124] فإنه لم يشر صراحة إلى رفض هذا المذهب ولكنه قدم تعليلاً له فقال: (إن الكسر قد علل بتشبيهها بلام كي، وأما النصب فله أن يقول فيه: بأنه ليس نصباً، وإنما هو الحركة التي تكون مع وجود النون بقيت بعد حذفها دلالة على الحذف، وأنت تعلم أنه لا يجدي نفعاً مع عدم السماع).

وممن ذهب هذا المذهب: أبو علي الفارسي فقد ذكر ابن هشام[125] (قال أبو علي: وهذا عندي أولى من أن يكون متعلقاً بـ«يحلفون» والمقسم عليه محذوف) وذلك في قوله تعالى: ﴿يَحْلِفُونَ بِٱللَّهِ لَكُمْ لِيُرْضُوكُمْ﴾[126].

---

(119) المكتفى 300.

(120) منار الهدى 171.

(121) المغني 756.

(122) البحر المحيط 5: 64.

(123) المرجع السابق 8: 90.

(124) روح المعاني للألوسي، ط: الرابعة دار إحياء التراث العربي بيروت لبنان 1405هـ 1985م 26: 90.

(125) المغني 278.

(126) سورة التوبة، الآية: 62.

وأبو حيان الذي يصف هذا المذهب بالضعف، نجده يلجأ إليه عندما لا يجد مخرجاً، يقول[127]: (وعلى قياس قول الأخفش وأبي حاتم يكون اللام في قوله تعالى: ﴿سَيَحْلِفُونَ بِاللَّهِ لَكُمْ إِذَا انقَلَبْتُمْ إِلَيْهِمْ لِتُعْرِضُوا عَنْهُمْ﴾[128]، ﴿يَحْلِفُونَ لَكُمْ لِتَرْضَوْا عَنْهُمْ﴾[129] جواباً للقسم).

لعل في هذه الأمثلة دليلاً واضحاً على أهمية الإعراب لاختيار مواطن الوقف والابتداء في كتاب الله، وهذا قليل من كثير سقته لتوضيح ذلك، وقد نبه أسلافنا على أهمية النحو لعلم الوقف والابتداء، فجعلوا الوقف القبيح هو الذي لا يفهم منه المراد وذلك بالوقف على المضاف دون المضاف إليه، وعلى المعطوف دون المعطوف عليه، وعلى البدل دون المبدل منه، وعلى المجرور دون الجار، والرافع دون المرفوع، والمرفوع دون الرافع، والمنصوب دون الناصب، والمؤكد دون التوكيد، ولا على النواسخ دون اسمها، ولا على اسمها دون خبرها، ولا على المستثنى منه دون الاستثناء، ولا على المفسر منه دون التفسير، ولا على الموصول دون صلته، ولا على حرف الاستفهام دون ما استفهم به عنه، ولا على حرف الجزاء دون الفعل الذي بينهما، والحاصل أن كل شيء له تعلق بما قبله[130].

مصادر البحث

- **إملاء ما منّ به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات في جميع القرآن**، ط: الأولى، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، 1399هـ، 1979م.
- **إيضاح الوقف والابتداء لابن الأنباري**، تحقيق محيي الدين عبد الرحمن رمضان، ط: دمشق 1390هـ 1971م.

(127) البحر المحيط 8: 90.

(128) سورة التوبة، الآية: 95.

(129) سورة التوبة، الآية: 96.

(130) انظر الإتقان في علوم القرآن 1/ 85، 86، والبرهان 1: 352، 353.

- الإتقان في علوم القرآن للسيوطي، ط: دار الفكر (دت).
- ارتشاف الضرب من لسان العرب لأبي حيان، تحقيق د. مصطفى أحمد، ط: الأولى، بيروت 1406هـ 1984م.
- إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم لأبي السعود، دار العصور القاهرة (دت).
- البحر المحيط لأبي حيان، مطابع النصر الحديثة، الرياض السعودية (دت).
- البرهان في علوم القرآن للزركشي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط: الثانية، دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت لبنان (دت).
- التعريفات للجرجاني، تحقيق إبراهيم الأبياري، ط: الثانية، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان، 1413هـ 1992م.
- التيسير في القراءات السبع للداني، عني بتصحيحه أوتوبرتزل، مطعبة الدولة إستنابول 1930م.
- الجامع الصغير في علم النحو للزبيدي، تحقيق أ. محمد هلال، ط: كلية الدعوة الإسلامية طرابلس الجماهيرية 1366هـ 1986م.
- الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، ط: إحياء التراث العربي بيروت 1965م.
- الجنى الداني في حروف المعاني للمرادي، تحقيق د. فخر الدين قباوة، أ: محمد نديم فاضل، ط: الثانية، دار الآفاق الجديدة بيروت 1403هـ 1983م.
- حاشية الجمل على الجلالين، دار إحياء التراث العربي بيروت لبنان (دت).
- روح المعاني للألولسي، ط: الرابعة دار إحياء التراث العربي بيروت لبنان 1405هـ 1985م.
- شرح الرضي على الكفاية، تعليق يوسف حسن عمر، ط: جامعة قار يونس بنغازي 1398هـ 1978م.
- شرح المفصل لابن يعيش، عالم الكتب بيروت لبنان (دت).
- غاية النهاية في طبقات القراء لابن الجزري، تحقيق ج برجتراسر ط: الأولى مطبعة الخانجي القاهرة 1352هـ 1933م.
- القطع والائتناف للنحاس، تحقيق: أحمد خطاب العمر، ط: الأولى، وزارة الأوقاف، مطبعة العاني بغداد، 1398هـ 1977م.

- الكتاب لسيبويه، تحقيق عبد السلام محمد هارون، عالم الكتب بيروت (دت).
- كتاب في الوقف والابتداء للعماني «مخطوط» جامعة إستانبول، القسم العربي رقم 6827.
- معاني القرآن للفراء، ط: الثانية، عالم الكتب بيروت 1980م.
- مغني اللبيب عن كتب الأعاريب لابن هشام، تحقيق مازن المبارك، محمد علي حمد اللّه، ط: الثالثة، دار الفكر بيروت 1972م.
- المقتضب للمبرد، تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة، عالم الكتب بيروت (دت).
- المقصد لتلخيص ما في المرشد في الوقف والابتداء لأبي زكرياء الأنصاري بهامش منار الهدى للأشموني، ط: الثانية مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر 1393هـ 1973م.
- المكتفى في الوقف والابتداء، تحقيق يوسف عبد الرحمن المرعشلي ط: الثانية مؤسسة الرسالة بيروت 407، 1987م.
- منار الهدى في بيان الوقف والابتداء، ط: الثانية، مصطفى البابي الحلبي وأولاده 1393هـ 1973م.
- منتخب قرة عيون النواظر، تحقيق محمد السيد طنطاوي، ود. فؤاد عبد المنعم أحمد، نشر منشأة المعارف الإسكندرية (دت).
- همع الهوامع شرح جمع الجوامع في علم العربية للسيوطي، عني بتصحيحه السيد محمد بدر الدين النعساني، دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت (دت).

أسلوبُ الشرط

في ضَوءِ نَظَريَّةِ الْعَامِلِ وَنَظَرِيَّةِ تشُومَسكي

الدكتور صالح سليم عبد القادر الفاخري
كليّة الآداب / جامعة الفاتح



1 ـ تعريفه:

أسلوب الشرط نمط من التعبير يقوم على تعليق أمر بأمر، ينزّل الأول منهما منزلة السبب، وينزّل الثاني منزلة المسبّب، فيتحقق الثاني إذا تحقق الأول، ويمتنع الثاني إذا امتنع الأول[1] نحو قول زهير[2].

ومن لا يصانع في أمور كثيرة يضرّس بأنياب ويوطأ بمنسم

فعدم المصانعة في أمور كثيرة سبب والتضريس بالأنياب والإيطاء بالمنسم

(1) ينظر د. مهدي المخزومي في النحو العربي نقد وتوجيه ص284.

(2) الديوان شرح ثعلب ص30.

مسبب، يتحقق التضريس بالأنياب والإيطاء بالمنسم إن لم تتحقق المصانعة، ويمتنعان إن امتنعت المصانعة. وقول المتنبي[3].

إذا اعتاد الفتى خوض المنايا   فأهون ما يمرّ به الوحول

اعتياد الفتى خوض المنايا سبب، وهوان الوحول ممّا يمرّ به مسبب، يتحقق هوان الوحول إذا تحقق اعتياد خوض المنايا، ويمتنع الهوان إذا امتنع اعتياد خوض المنايا.

وقد اختلف اللغويون في حقيقته، فذهب جمهورهم إلى أنه مكوّن من جملة واحدة «نحو المبتدأ والخبر، فكما أن المبتدأ لا يستقل إلا بذكر الخبر، كذلك الشرط لا يستقل إلا بذكر الجزاء»[4]. هذا هو القدر الذي اتفقوا عليه، ثم اختلفوا في ما عداه، فذهب بعضهم إلى أن هذه الجملة جنس قائم في الجمل برأسه، وذلك استناداً إلى أن الجملة عندهم «أربعة أضرب، فعلية واسمية وشرطية وظرفية وذلك نحو: (زيد ذهب أخوه، وعمرو أبوه منطلق، وبكر إن تعطه يشكرك، وخالد في الدار)[5] فإن تعطه يشكرك عند هؤلاء جملة شرطية، تعد قسيماً للجملة الفعلية (ذهب أخوه) والاسمية (أبوه منطلق) والظرفية (خالد في الدار)، ذلك أنها «وإن كانت من أنواع الجملة الفعلية، وكان الأصل في الجملة الفعلية أن يستقل الفعل بفاعله، نحو قام زيد، إلا أنه لما دخل ههنا حرف الشرط، ربط كلاً من جملة الشرط والجزاء بالأخرى حتى صارتا كالجملة الواحدة[6].

وذهب ابن هشام والسيوطي ومن يرى رأيهما أن أسلوب الشرط مكون من جملتين الأولى جملة الشرط والثانية جملة الجواب[7].

وهذا الخلاف الواقع بين اللغويين مترتب على خلاف بينهم في مفهوم

---

(3) الديوان ص203.

(4) شرح المفصل ج/ 1 ص85 والنص لابن يعيش.

(5) السابق ج/ 1 ص88 والنص للزمخشري.

(6) السابق والصفحة.

(7) مغني اللبيب ص490 والهمع ج/ 4 ص322.

الجملة والعلاقة بينها وبين الكلام، وهو أمر لا بد من الوقوف عنده حتى نتمكن من ترجيح أحد الرأيين. لم يضع المتقدمون من علماء العربية تعريفاً للجملة، وهذا ما نلاحظه عند سيبويه ت180هـ ومن جاء بعده حتى زمن المبرد ت285هـ، بل إن سيبويه لم ترد في كتابه مصطلحاً، وإن وردت في عدة مواضع منه بمعناها اللغوي[8].

غير أن هذا لم يمنع ابن جني ت/392هـ من أن يستنبط تعريفاً للجملة والكلام عند سيبويه، يقول: «قال سيبويه: واعلم أن «قلت» في كلام العرب، إنما وقعت على أن يحكى بها، وإنما يحكى بعد القول ما كان كلاماً لا قولاً»، ففرق بين الكلام والقول، كما ترى....... ثم قال في التمثيل: «نحو: قلت: زيد منطلق، ألا ترى أنه يحسن أن تقول زيد منطلق»، فتمثيله بهذا يعلم منه أن الكلام عنده ما كان من الألفاظ قائماً برأسه مستقلاً بمعناه، وأن القول عنده بخلاف ذلك؛ إذ لو كانت حال القول عنده حال الكلام لما قدم الفصل بينهما، ولما أراك فيه أن الكلام هو الجمل المستقلة بأنفسها الغانية عن غيرها»[9].

وكان المبرّد أول من استخدم الجملة مصطلحاً، وذلك حين يقول: «إنما كان الفاعل رفعاً، لأنه هو والفعل جملة يحسن السكوت عليها، وتجب بها الفائدة للمخاطب»[10].

وهذا الكلام، وإن كان مقبولاً من جهة أنه تعريف للجملة وتحديد لها، فإنه لا يقبل من جهة أخرى، ذلك أن كثيراً من الجمل تتكون من فعل وفاعل ولا تحصل الفائدة منها، مثل جملة الشرط، وجملة القسم، وبعض الجمل التي يكون الفاعل في كل منها نكرة، مثل: جاء رجل، واندلعت حرب، وسقطت طائرة، ونحوها، فهذه جمل ولكن الفائدة لا تحصل منها، فإذا سلمنا جدلاً بأن فائدة حصلت، فإننا لا نسلم بحال أن السكوت يحسن عليها، ومثل هذه الجمل التي يكون فيها الفاعل لا يمكن أن يقوم بالفعل أو يقوم به مثل: طارت السمكة،

---

(8) ينظر على سبيل المثال ح/3 ص119 وفيها يقول «جملة هذا الباب أن الزمان...» إلخ.
(9) ابن جني الخصائص ح/1 ص18، 19.
(10) المبرد المقتضب ح/1 ص8.

وسبحت الدجاجة، وتكلمت الشاة. . . إلخ فهذه جمل تكون كل منها من فعل وفاعل، ولكن الفائدة لا تحصل منها لاستحالة قيام الفاعل بما أسند إليه.

ثم جاء بعد المبرد تلميذه ابن السراج ت319هـ واستعمل مصطلح الجملة المفيدة، فقال: «والجمل المفيدة على ضربين: إما فعل وفاعل، وإما مبتدأ وخبر»(11).

وهذا التعريف على جانب كبير من الأهمية، وذلك لأنه ربط الجملة بفكرة الإسناد، الأمر الذي عول عليه كثير ممن جاء بعده كالرضي وابن هشام وغيرهما.

على أنه بعد ابن السراج يمكننا أن نلاحظ انقسام اللغويين بشأن تعريف الجملة إلى فريقين، فريق يرى أنها ترادف الكلام، وفريق يرى أنها لا ترادفه، وسأعرض هذين الرأيين كما بديا لي.

الرأي الأول: ويمثله الزمخشري ت538هـ في المفصّل وابن يعيش ت643هـ في شرحه للمفصل، يقول الزمخشري: «الكلام هو المركب من كلمتين، أسندت إحداهما إلى الأخرى وذلك لا يتأتى إلا في اسمين كقولك: زيد أخوك وبِشْر صاحبك، أو في فعل واسم نحو قولك ضرب زيد وانطلق عمرو، ويسمى الجملة»(12) ويقول ابن يعيش: «اعلم أن الكلام عند النحويين عبارة عن كل لفظ مستقل بنفسه مفيد لمعناه، ويسمى الجملة، نحو: زيد أخوك. . .»(13).

الرأي الثاني: ويمثله ابن جنّي 395هـ والرّضيّ ت686 وابن هشام ت761هـ على خلاف بينهم، فابن جنّي يرى أن «الكلام جنس للجمل، فإذا قال: قام محمد فهو كلام، وإذا قال: قام محمد وأخوك جعفر فهو أيضاً كلام؛ كما كان لمَّا وقع على الجملة الواحدة كلاماً، وإذا قال: قام محمد وأخوك جعفر

---

(11) ابن السراج الأصول في النحو ح/1 ص70.
(12) ابن يعيش شرح المفصل ح/1 ص18.
(13) السابق ص20.

وفي الدار سعيد، فهو أيضاً كلام، كما كان لمَّا وقع على الجملتين كلاماً. . .[14].

ولعل القارىء العجلان يقول إن هذا الكلام لا يفهم منه أن ابن جني من أنصار التفريق بين الجملة والكلام، أقول إن تمثيله بجمل تامة المعنى يحسن السكوت عليها دون سواها دليل على تفريقه بينهما، فضلاً عن أنه صرح في الصفحة نفسها بأن الكلام «إنما هو جنس للجمل التوَامّ»[15] والجملة التامة هي تامة المعنى، إذ إن في التركيب أو المبنى ليست هناك جمل تامة وأخرى ناقصة، على ما سيأتي في موضع لاحق[16].

أمّا الرّضيّ فإنه يقول: «والفرق بين الجملة والكلام أن الجملة ما تضمن الإسناد الأصليّ سواء أكانت مقصودة لذاتها أو لا، كالجملة التي هي خبر المبتدأ أو سائر ما ذكر من الجمل، فيخرج المصدر، وأسماء الفاعل والمفعول والصفة المشبّهة والظرف، مع ما أسندت إليه، والكلام ما تضمن الإسناد الأصلي وكان مقصوداً لذاته، فكل كلام جملة ولا ينعكس»[17].

وأما ابن هشام فقد تابع الرضيّ في ما ذهب إليه من أن الكلام أتم من الجملة، إذ شرطه الإفادة بخلافها ثم قال: «ولهذا تسمعهم يقولون: جملة الشرط، وجملة الجواب، وجملة الصلة، وكل ذلك ليس مفيداً، فليس بكلام[18].

وهكذا فإن المتقدمين لا يخرجون عن هذين الرّأيين، أما عند الأوروبيين فإن C.C,Fries يقرر أن للجملة أكثر من مائتي تعريف مختلف بعضها عن بعض، تواجه الباحث الذي يتصدى لبحث تركيب الكلام الإنجليزي[19] ولن نقوم في

(14) ابن جني الخصائص ح/1 ص26 و27.

(15) السابق ص27.

(16) ينظر ص7 من هذا البحث.

(17) شرح الرضيّ ح/1 ص33.

(18) ابن هشام مغني اللبيب ص490.

(19) The structure of English. New York 1962 p 9.

هذا البحث بتتبع جميع تلك التعريفات، ولكن سنقف عند أكثرها شيوعاً وأبعدها أثراً وهي تعريفات جسبرسن وبلومفيلد والتحويليين.

فأما جسبرسن O.Jesperson فيعرفها بأنها: «قول بشري تام ومستقل»[20] ويقصد بالتمام والاستقلال أن تقوم الجملة برأسها وأن تكون قادرة على ذلك، وهو بهذا يتفق مع ما ذهب إليه الفريق الأول من علماء العربية. ويعرّفها بلومفيلد Bloomfield بأنها «شكل لغوي مستقل لا يدخل عن طريق أي تركيب نحوي «في شكل لغوي أكبر منه»[21] ومثل لذلك بما يلي:

How are you? It's a fine day. Are you going to play tennis after noon?

ثم عقب على ذلك بقوله: «إن ما يمكن أن ينشأ من الربط العملي بين هذه الأشكال الثلاثة لا يتحقق في إطار نحوي يدخلها في شكل لغوي أكبر، إن هذا الكلام يتكون من ثلاث جمل»[22].

ويعرف التحويليون الجملة بأنها «مجموعة من العبارات تخلقها ميكانيكية القواعد في النموذج التوليدي»[23].

وهذان التعريفان ـ تعريف بلومفليد وتعريف التحويليين يتفقان مع ما ذهب إليه الفريق الثاني من متقدمي علماء العربية، من أن الجملة لا ترادف الكلام، وإنما هي ما تكوّن من مسند ومسند إليه، حصلت الفائدة بها أو لم تحصل.

وقد عرض اللغوي الألماني هيرينجر Heringer للتعريفات التي تستند إلى فكرة الإسناد بالنقد والتحليل موضحاً أنها «تستبعد الجمل المكوّنة من كلمة واحدة مثل: النار أو تنظر إليها على أن فيها حذفاً، ولكننا لا نستطيع أن نقر أي حذف فيها، لأننا لا نعرف على وجه التحديد ما حذف منها، وفضلاً عن ذلك فإن هذه التعريفات تتجاوز عن أمرين، أحدهما: أن ثمة جملاً تحتوي على

---

(20) The Philosophy of grammar. London 20, 1924, p307.

(21) Language p170.

(22) السابق وكذلك الصفحة.

(23) A dictionary of Linguistics. D. Crystal p313.

مسند إليه ومسند ولكنها ليست تامة، والثاني أن ثمة جملاً لا تحتوي على مسند إليه نحوي، مثل: جملة الأمر: اذهب»[24].

وفي رأيي أن هذا الانتقاد ليس بدقيق، فكلمة النار إذا قصد أنها جزء من جملة تحذير، فهذه لا يفهم معناها إلا بتقدير محذوف (احذر)، وعندها يكون المسند إليه والمسند محذوفين دل عليهما ما بقي من متمّمات الجملة، ذلك أن العربية يتضح المعنى فيها في مثل هذه التراكيب بالحركة الإعرابية وهو أمر لا يكاد يوجد في لغة أخرى.

وأما الجمل التي ليست تامة مع تكونها من مسند ومسند إليه فإن القائلين به لم يشترطوا تمام المعنى وحصول الفائدة منها، ولكن اشترطوا تمام المبنى، فإن حصل مع تمام المبنى تمام للمعنى فذلك جملة وكلام، وإلا فهي جملة وحسب.

وأما جملة الأمر فإن علماء العربية ومن بعدهم أصحاب النحو التحويلي يرون أنها مكونة من مسند هو الفعل ومسند إليه هو الفاعل المحذوف وجوباً في حال المفرد المذكّر المخاطب، وأما في غير ذلك فالمسند إليه موجود مثل: قومي للمفردة المخاطبة، وقوما للمثنى، وقوموا للجمع وقمن لجمع النسوة.

على أن ما ينبغي أن نلفت إليه أن اللغويين المحدثين يفرقون بين الجملة نمطاً، والجملة حدثاً كلامياً «فالجملة بوصفها كلاماً واقعاً تنتمي إلى الكلام الفردي Parole، وبوصفها نمطاً Type يمكن أن يستخدم بنفس التركيب في سياق آخر من متكلم آخر إلى النظام اللغوي Langue أي إننا لا بد أن نفرق بين الجملة في النظام اللغوي، وقول الجملة، أو استخدام الجملة، فالجملة هي القالب المشترك الذي تنتمي إليه كل استعمالات الجملة، والجملة موضوع مجرد، وما يمكن ملاحظته مباشرة هو الكلام، وهذا يعني أن الجملة لا يمكن أن يستدل عليها إلا من خلال الحدث الكلاميّ»[25].

---

(24) مدخل إلى دراسة الجملة العربية د. محمود نخلة ص15.

(25) السابق ص16.

وما يفهم من هذا التعريف أنه يفرق بين الجملة باعتبارها قالباً والكلام باعتباره أداء لذلك القالب، وهو ما يمكن أن يفسر بالقول لا بالكلام، فعند ما نقول إن الجملة ما تكون من مسند ومسند إليه، فهذا قالب تصاغ فيه الجملة، أما إذا أحضرنا هذا المسند والمسند إليه في الذهن، ثم نطقنا بهما فهذا كلام حسب هذا الرأي.

والحق أن الكلام عند علماء العربية مصطلح استخدموه للدلالة على الرموز اللغوية المنطوقة أو المكتوبة بشرط حصول الفائدة التّامّة منها، لهذا نجدهم يعرفون الكلام بأنه «ما دل على معنى يحسن السكوت عليه»(26). أما الكلام عند الأوروبيين منذ دي سوسير فهو الأداء الفعلي للغة كيفما كان ذلك الأداء حصلت الفائدة منه أو لم تحصل، الأمر الذي دفعهم إلى استخدام مصطلح الجملة في الدلالة على ما أفاد فائدة يحسن السكوت عليها.

ويعرف د. إبراهيم أنيس من لغويّي العربية المحدثين الجملة بأنها «أقل قدر من الكلام يفيد السامع معنى مستقلاً بنفسه، سواء تركب هذا القدر من كلمة واحدة أو أكثر»(27). وهذا التعريف ينسحب على الكلام لا على الجملة فضلاً عن أنه لا يلتفت إلى ما حذف من أجزاء الجملة، وإلا فإن الكلمة ليست لها دلالة تامة.

وقد تردد هذا التعريف في مؤلفات بعض المحدثين ولو بصورة أخرى، ولكنها تصب في قالب الفائدة والتمام(28).

والذي نراه أن الجملة ليست مرادفة للكلام بمفهومه العربي، فالجملة مصطلح بنائيّ شكليّ أي إنه يتعلق بالهيئة والشكل، فلو قلت: طارت السمكة فهذا جملة لاتفاقه مع هيئتها، إذ إنّه تكوّن من مسند ومسند إليه ولكنه ليس كلاماً لعدم حصول الفائدة، أما إذا قلت طارت الحمامة أو الطائرة، فهذه جملة لموافقته شكل الجملة وهو أيضاً كلام لأن الفائدة حصلت منه.

---

(26) أوضح المسالك ح/1 ص11.

(27) من أسرار اللغة ص260، 261.

(28) ينظر في النحو العربي نقد وتوجيه ص33، ووصف اللغة العربية دلاليا ص274 وما بعدها.

فإذا ما نظرنا إلى جملة الشرط من هذا المنظور وجدناها تتكون من مسند ومسند إليه، ولكن الفائدة لم تحصل منها تقول: إن تقم...

إذا قدمت...

من يقم...

ما تقم به........

متى تقم.......

هذه التراكيب لا شك أنها جمل ولكنها ليست كلاماً لعدم حصول الفائدة، فإذا انضم إليها جواب حصلت الفائدة وعندها يكون كلاماً مكوناً من جملتين:

إن تقم أقم

إذا قمت أقوم

من يقم أقم معه

ما تقم به أقم به

متى تقم أقم

نخلص مما تقدم إلى أن الجملة رمز لغوي يتكون من مسند ومسند إليه حصلت الفائدة منه، مثل: الله ربنا ومحمد رسولنا، وجاء علي، ويسافر خالد، أو لم تحصل، مثل: طارت السيارة، وسبحت الدجاجة، ومتى تقم... والله.... وأما الكلام فهو ما أفاد فائدة يحسن السكوت عليها، وقد يكون جملة كما في (جاء محمد، وقد يكون جملتين كما في المركب الشرطيّ، نحو ﴿وَمَا تَفْعَلُوا۟ مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ ٱللَّهُ﴾[29] ومركب القسم نحو: ﴿وَتَٱللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَٰمَكُم﴾[30].

وعلى ما تقدم فإن أسلوب الشّرط أو المركّب الشّرطيّ مكوّن من جملتين الأولى تسمى جملة الشرط والثانية جملة الجواب أو الجزاء، ثم إن بدئت أي منهما بفعل فهي جملة فعلية وإن بدئت باسم فهي جملة اسمية مثل:

---

(29) سورة البقرة، الآية: 196.

(30) سورة الأنبياء، الآية: 57.

إن تجتهد تنجح. الجملتان فعليتان، إن تجتهد فأنت ناجح. جملة الشرط فعلية وجملة الجواب اسمية. ولا سبيل إلى الإقرار بوجود جملة شرطية قائمة برأسها لأن حد الجملة الذي ارتضيناه لا ينسحب عليها، أما إذا وجد تركيب مثل: خالد إن تكرمه يشكرك فهذا من قبيل الجملة الاسمية، لأنه مُصدَّر بمبتدأ وحاصل مجموع الجملتين (جملة الشرط والجواب) خبر للمبتدأ على أصح الأقوال.

وأما النوع الآخر من أنواع الجملة وهو الجملة الظرفية فعندي أنها ترجع إلى الجملة الاسمية لأننا نعربها على المشهور على النحو التالي: ﴿أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ﴾[31].

الهمزة حرف استفهام، وفي الله جار ومجرور متعلق خبر مقدم، وشك مبتدأ مؤخر.

وبهذا تكون الجملة في العربية بالنظر إلى ما تتصدر به نوعين:

أ ـ جملة اسمية وهي المصدرة باسم تحقيقاً أو تقديراً كيفما كان ذلك الاسم نحو: ﴿لِلَّهِ ٱلْأَمْرُ مِن قَبْلُ وَمِنۢ بَعْدُ﴾[32] فهذه الجملة مصدرة باسم تقديراً وذلك بسبب تأخّر كلمة (الأمر) التي هي مبتدأ، وحق المبتدأ التقديم ونحو: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾[33] الجملة مصدرة باسم تقديراً كذلك، وذلك بسبب تأخر المبتدأ (عليم) لأنه نكرة ونحو: «ألا ليت الشباب يعود يوماً» جملة اسمية لأنها مصدرة باسم تقديراً، وذلك بسبب تقدم حرف الاستفتاح والحرف الناسخ، ونحو: «هل أنت مسافر؟ وأغداً أخوك عائد؟».

أما المُصدَّرة باسم تحقيقاً فمن أمثلتها: «الله ربنا، والقرآن كتابنا، ومحمد رسولنا، والكعبة قبلتنا».

---

(31) سورة إبراهيم، الآية: 13.

(32) سورة الروم، الآية: 3.

(33) سورة يوسف، الآية: 76.

ب ـ جملة فعلية: وهي المصدّرة بفعل، وإن تقدم عليه بعض معمولاته، نحو قوله تعالى: ﴿فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾[34] ونحو: ﴿فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ﴾[35] ونحو: ﴿خُشَّعًا أَبْصَٰرُهُمْ يَخْرُجُونَ مِنَ ٱلْأَجْدَاثِ﴾[36] ونحو ﴿هَلْ أَتَىٰ عَلَى ٱلْإِنسَٰنِ حِينٌ مِّنَ ٱلدَّهْرِ﴾[37] ونحو ﴿هَلْ أَتَىٰكَ حَدِيثُ ٱلْغَٰشِيَةِ﴾[38].

ومن هذا أيضاً قوله تعالى: ﴿يَٰيَحْيَىٰ خُذِ ٱلْكِتَٰبَ بِقُوَّةٍ﴾[39] وقوله: ﴿وَٱلْعَٰدِيَٰتِ ضَبْحًا﴾[40] في الآية الأولى حرف النداء وقع موقع الفعل المحذوف أنادي أو أدعو ويحيى مفعول به، والثانية حل حرف القسم محل جملة القسم المحذوفة (أقسم)، ومثل ذلك جملة الشرط المصدّرة بمعمول لفعل الشرط كما في قول زهير:

رأيت المنايا خبْط عشواء من تصب   تُمِتْهُ ومن تخطىء يعمَّر فيهرم

فمن مفعول به في مركب الشرط (من تصب ومن تخطىء).

2 ـ المحل الإعرابي للمركب الشرطي:

يقسم النحويون الجمل من حيث المحل الإعرابي وعدمه إلى قسمين: قسم له محل من الإعراب وقسم ليس له محل من الإعراب.

فأما القسم الذي له محل من الإعراب فهو الذي يقع موقع المفرد، وذلك بأن يقع مبتدأ أو خبراً أو فاعلاً أو نائباً عن فاعل أو مفعولاً به أو حالاً.... إلخ، يقول أبو حيان «أصل الجملة ألا يكون لها موضع من الإعراب، وإذا كان لها موضع من الإعراب قدرت بالمفرد»[41]، وهي تأخذ إعرابه تقديراً لأنها حلت

---

(34) سورة الرحمن، الآية: 11.
(35) سورة البقرة، الآية: 86.
(36) سورة القمر، الآية: 7.
(37) سورة الإنسان، الآية: 1.
(38) سورة الغاشية، الآية: 1.
(39) سورة مريم، الآية: 11.
(40) سورة العاديات، الآية: 1.
(41) الأشباه والنظائر ح/2 ص17 وشرح الكافية ح/2 ص39.

محله وقامت مقامه، مثل (جاء خالد يضحك). فجملة يضحك تؤوَّل بمفرد هو (ضاحكاً) وإعرابه حال، فالجملة في محل نصب حال، أما الجملة (جاء خالد) فلا تؤول بمفرد ولهذا فهي لا محل لها من الإعراب.

وأما القسم الثاني فهو الذي ليس له محل من الإعراب وهو الذي لا يؤول بمفرد (أي هو الذي تكون فيه الجملة على أصلها).

ومعنى أنه لا محل لها من الإعراب أنها لا تخضع لعوامل الإعراب وذلك لأنها لا تحل محل المفرد ولا تقوم مقامه.

وقد اختلفوا في عدد كل قسم من هذين القسمين فذهب ابن هشام[42] ومن يرى رأيه إلى أن عدد الجمل التي لها محل من الإعراب يبلغ تسعاً وعدد الجمل التي ليس لها محل من الإعراب يبلغ سبعاً، وذهب أبو حيان[43] إلى أن الجمل التي لها محل من الإعراب ثلاث وثلاثون، وأن الجمل التي ليس لها محل من الإعراب اثنتا عشرة جملة.

وذهب بعض الباحثين المحدثين[44] إلى أن عدد الجمل في كل من القسمين عشر جمل.

ولا يعنينا من أمر هذا الاختلاف إلا أنهم جعلوا بعض جمل الشرط وجوابه لها محل من الإعراب، وبعضها ليس لها محل من الإعراب، وذلك على النحو التالي:

أولاً: الجمل التي لها محل من الإعراب وهي:

1 ـ الجملة الواقعة جواباً لشرط جازم مقترنة بالفاء أو إذا، وهي الجملة التي تكون جواباً لجملة شرط أداتها إن وإذما وما ومن ومهما وكيفما وأي. غير المصدرة بمفرد يجزم لفظاً وهو المضارع المجرد من لن وقد وما والسين وسوف، أو يجزم محلاً كالفعل الماضي المتصرف المجرد من قد وما

(42) ينظر مغني اللبيب ص477.

(43) ينظر الأشباه والنظائر 2/ 18 ـ 21.

(44) ينظر إعراب الجمل وأشباه الجمل ص36 وص138.

ولا، ومحل هذه الجملة الجزم، نحو قوله تعالى: ﴿وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ إِذَا هُمْ يَقْنَطُونَ﴾[45].

وقول جرير[46]:

فإلا تعلّق من قريش بذمة | فليس على أسياف قيس معول

وقول جميل[47]:

فمن يعط في الدنيا قرينا كمثلها | فذلك في عيش الحياة رشيد

وقول زهير[48]:

وما يك من خير أتوه فإنما | توارثه أباء آبائهم قبل

2 ـ الجملة الواقعة مضافاً إلى اسم شرط ظرفي (إذا، لما، متى، أيان، أنى، حيثما، أينما) نحو قوله تعالى: ﴿فَإِذَا بَرِقَ الْبَصَرُ * وَخَسَفَ الْقَمَرُ * وَجُمِعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ * يَقُولُ الْإِنسَانُ يَوْمَئِذٍ أَيْنَ الْمَفَرُّ﴾[49] ومحل هذه الجملة الجر وتؤول بمصدر.

ثانياً: الجمل التي ليس لها محل من الإعراب:

1 ـ جملة الشرط غير الظرفي، وهي كل جملة جاءت تالية لأداة شرط غير ظرفية (لو، لولا، لوما، كيفما، إن، إذما، من، مهما، كيف، أي) نحو قول كثير عزة[50].

لو يسمعون كما سمعت حديثها | خروا لعزّة ركّعاً وسجودا

جملة يسمعون ليس لها محل من الإعراب.

2 ـ جملة جواب الشرط غير الجازم، وهي الجملة التي تكون جواباً لإحدى

---

(45) سورة الروم، الآية: 35.

(46) الديوان ص457.

(47) الديوان ص66.

(48) شرح الديوان ص115.

(49) سورة القيامة، الآيات: 7 ـ 10.

(50) شرح ابن عقيل ج/2 ص356.

أدوات الشرط غير الجازم (لو، لوما، إذا، لما، كيف) نحو[51].

لو كنت من مازن لم تستبح إبلي   بنو اللَّقيطة من ذهل بن شيبانا

جملة لم تستبح إبلي لا محل لها من الإعراب.

3 ـ جملة جواب الشرط الجازم غير المقترن بالفاء أو إذا، وهي الجملة التي تكون جواباً لإحدى أدوات الشرط الجازم ولم تقترن بالفاء الرابطة للجواب أو إذا الفجائية نحو[52]:

وإنك إذا ما تأتي ما أنت آمر   به تلف من إياه تأمر آتيا

وفي تصوري أن هذا الموضوع في حاجة لإعادة نظر؛ وذلك أن المحل الإعرابي حسب الجمهور يكون للمفردات، لا للجمل.

وما علمنا أن أحداً من النحويين منذ أن بدأوا يهتمون بالحدود والتعريفات قد أخرج جملة الشرط أو جملة الجواب من عداد الجمل، مع أنهم اختلفوا اختلافاً بيّنا في حد الجملة والفرق بينها وبين الكلام، على ما رأينا في موضع سابق؛ ولهذا فإن جملة الشرط وجملة الجواب الأصل فيهما أن لا يكون لأي منهما محل من الإعراب، إلا إذا حدث ما ينقض الأصل، وهذا يكون في موضع واحد فقط، وهو أن تضاف جملة الشرط إلى أداة شرط ظرفية، وعندها يكون لها محل من الإعراب، أما ما عدا ذلك فإن جملة الشرط لا محل لها من الإعراب، وأما جملة الجواب فلا محل لها من الإعراب مطلقاً «وذلك أن كل جملة لا تقع موقع المفرد فلا محل لها، وجمل الجواب لا تقع موقع المفرد، فلا يكون لها محل»[53].

وقد حاول بعض الباحثين توهين هذا الرأي بحجة أنه بني على علة واهية «لا أساس لها» «فالجملة هذه وقعت في موقع الفعل المضارع الذي يطلبه الشرط الجازم والفعل مفرد»[54]، والأمر ليس كذلك، فالجملة التي جعل لها محل من

---

(51) شرح كتاب الحماسة 2/ 77.

(52) شرح ابن عقيل 2/ 290 وحاشية الصبان على شرح الأشموني 4/ 21.

(53) المنصف ص132 وحاشية الأمير على مغني اللبيب 2/ 68.

(54) إعراب الجمل وأشباه الجمل ص239.

الإعراب لم تقع موقع المفرد، وإنما وقعت موقع الجملة، فعندما نقول: إن تجتهد تنجح، أو من يجتهد ينجح. فإن الأثر الذي أحدثته الأداة كان في الفعل، ولم يكن في الجملة، بدليل أنه لو ظهر الفاعل لم تتغير حركة الفعل ولا حركة الفاعل. مثل: ما تكتب يقرأه علي. وهذا النوع من جمل الجواب لا محل له من الإعراب، فلماذا يكون له محل إذا صار مثلاً:

إن تجتهد فسوف تنجح

ومن يجتهد فقد ينجح

وإن تجتهد فأنت ناجح

ومن يجتهد فهو ناجح... إلخ

جمل الجواب في هذه التراكيب لا محل لها من الإعراب لأنها لم تحل محل الفعل المضارع فحسب، وإنما حلت محل الفعل وفاعله، وأثر الجزم ـ كما رأينا ـ ظهر فقط على الفعل ولم يظهر على غيره.

وما جاء به ذلك الباحث من أدلة على صحة مذهبه من أن من القراء من قرأ ﴿مَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَلَا هَادِيَ لَهُۥ وَيَذَرُهُمْ فِى طُغْيَٰنِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾[55] بجزم يذرهم عطفاً على محل ﴿لا هادي له﴾[56]. أقول بأن ما جاء به لا ينهض دليلاً إذ إن «**لا هادي له**» حلت محل جملة الجواب مجتمعة، والجملة حدها الأدنى مسند ومسند إليه ولم تحل محل فعل، والفعل «يذر» جزم لأنه تحققت فيه شروط الجزم.

وهكذا فإن جملة الشرط يكون لها محل من الإعراب إذا أضيفت إلى اسم شرط ظرفي، أما فيما عدا ذلك فليس لها محل من الإعراب، وأما جملة الجواب فليس لها محل من الإعراب كيفما كانت، ويكون للجملتين مجتمعتين محل من الإعراب إذا وقع اسم الشرط الرابط لهما في محل رفع مبتدأ.

3 ـ تحليل أسلوب الشرط:

يقوم هذا التحليل على الكشف عن العلاقات التي تربط بين أجزاء الشرط

---

(55) سورة الأعراف، الآية: 185.

(56) ينظر إعراب الجمل وأشباه الجمل ص239.

وذلك استناداً إلى ما تحقق لدينا في موضع سابق من أن أسلوب الشرط يتكون من جملتين لا من جملة واحدة. وقبل أن نشرع في التحليل نود الإشارة إلى مسألة على جانب كبير من الأهمية، وهي أن هذا الأسلوب تستعمل فيه روابط تقوم بوظائف أخرى في اللغة نحو من وما وأي، تستخدم فضلاً عن الشرط ـ للاستفهام وتستعمل أسماء موصولة، ونحو إذا التي تستعمل للظرفية، ونحو أين ومتى اللتين تستخدمان للاستفهام... إلخ، وفي هذا النوع من الاستعمال لا نكوِّن إلا جملة واحدة نحو: من هذا؟ ومن قابلت؟ وما كتبت؟ وما هذا؟ وأين علي؟ ومتى تسافر؟ ونحو: أعجبني ما فعلت. وأكرمت من أرسلت، أي إنها استعملت في تركيب بسيط، الأمر الذي يدفعنا إلى القول بأن أسلوب الشرط جملتاه تعودان إلى جملة نواة، إما أن تكون جملة استفهامية، أو جملة إخبارية مشتملة على اسم موصول وصلة، أو جملة إخبارية متضمنة ظرفاً مثل: لما وإذا وغيرها من الظروف المستعملة في الشرط، يؤيد هذا ما نص عليه كثير من اللغويين من أن إذا ولمَّا وغيرهما من أدوات الشرط الظرفية في نحو إذا اجتهدت تنجح، ولمَّا زارني أكرمته، تكون معمولة للجواب وذلك كما سيتضح فيما بعد.

وأسلوب الشرط بحسب أدواته ينقسم إلى قسمين:

ـ أسلوب شرط ظرفي وأسلوب شرط غير ظرفي.

1 ـ أسلوب الشرط الظرفي:

وهو ما كانت أداته ظرفاً زمانياً أو مكانياً، وأشهر هذه الأدوات أو الروابط إذا ومتى وإيان للزمان، وحيثما وأينما وأنى للمكان، ونعرض فيما يلي أدوات الشرط الظرفية، وأقوال العلماء في ناصب كل منها وما نختاره من تلك الأقوال.

إذا: وهي ظرف لما يستقبل من الزمان متضمن معنى الشرط غالباً[57]، وتختص بالدخول على الجملة الفعلية، وإذا دخلت على اسم كما في قوله تعالى: ﴿إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنشَقَّتۡ﴾[58] فهو فاعل لفعل محذوف يفسره المذكور.

---

(57) ينظر مغني اللبيب ص127.

(58) سورة الانشقاق، الآية: 1.

وقد اختلف في ناصبها، فذهب أكثر النحويين إلى أنه الجواب[59]، وذهب جماعة من النحويين وصفهم ابن هشام بالمحققين إلى أن الناصب هو شرطها[60]، وهو ما اختاره أبو حيان في البحر يقول: «والذي نختاره أن الجملة بعدها التي تليها هي الناصبة لإذا لأنها شرطية وأن ما بعدها ليس في موضع خفض بالإضافة، فحكمها حكم الظروف التي يجازى بها»[61]، وفي هذا إشارة إلى أن الظروف التي تعمل الجزم لا تضاف إليها الجمل التي بعدها وهي: متى وأيان وحيثما وأينما، ولم يكتف أبو حيان بهذا بل ذهب إلى تضعيف رأي الجمهور بأن الجواب يقترن به ما لا يعمل ما بعده فيما قبله كالفاء الرابطة، وإذا الفجائية، وإن وما النافيتين[62].

وأما الذين ذهبوا إلى أن الناصب لإذا هو الجواب، فإنهم يرون أن الفاء الرابطة للجواب لا تمنع من عمل الجواب في إذا، يقول العكبري في قوله تعالى: ﴿فَإِذَآ أَفَضۡتُم مِّنۡ عَرَفَٰتٖ فَٱذۡكُرُواْ ٱللَّهَ عِندَ ٱلۡمَشۡعَرِ ٱلۡحَرَامِۖ﴾[63] «إذا ظرف، والعامل فيها ﴿فاذكروا﴾ ولا تمنع الفاء هنا من عمل ما بعدها فيما قبلها لأنه شرط»[64]، ومعنى هذا أن الشرط لا يقع تحت طائلة المنع في هذه المسألة، وقال في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا جَآءَكَ ٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِـَٔايَٰتِنَا فَقُلۡ سَلَٰمٌ عَلَيۡكُمۡۖ﴾[65] «العامل في ﴿إذا﴾ معنى الجواب، أي إذا جاءك سلم عليهم»[66]. ويقول الزمخشري في قوله تعالى: ﴿إِذَا جَآءَ نَصۡرُ ٱللَّهِ وَٱلۡفَتۡحُ * وَرَأَيۡتَ ٱلنَّاسَ يَدۡخُلُونَ فِي دِينِ ٱللَّهِ أَفۡوَاجٗا * فَسَبِّحۡ﴾[67] «إذا منصوبة بسبح»[68]. ويقول

(59) ينظر المغني ص130، 131 والبحر ح/1 ص63 و64.
(60) ينظر مغني اللبيب ص130، 131.
(61) ينظر البحر ح/1 ص64.
(62) ينظر البحر ح/6 ص312.
(63) سورة البقرة، الآية: 198.
(64) التبيان ح/1 ص162.
(65) سورة الأنعام، الآية: 54.
(66) التبيان ح/1 ص499.
(67) سورة الفتح، الآيات: 1 ـ 3.
(68) الكشاف ح/2 ص239.

الرضيّ في هذه الآية: «الفاء الزّائدة زيدت ليكون الكلام على صورة الشرط والجزاء، وإنما حكمنا بزيادتها لأن فائدتها التعقيب كما ذكرنا أن السببية لا تخلو من معنى التعقيب ﴿وإذا جاء﴾ ظرف التسبيح فلا يكون التسبيح عقب المجيء، بل وقت المجيء»(69).

وهكذا يسيرون في معالجة هذا الموضوع، فإن وجدوا فعلاً في الجواب نسبوا العمل في الظرف ﴿إذا﴾ له، وإلاّ التمسوه في ما يدل عليه الكلام، من ذلك يقول العكبري في قوله تعالى: ﴿كَلَّآ إِذَا بَلَغَتِ ٱلتَّرَاقِيَ * وَقِيلَ مَنْۜ رَاقٍ * وَظَنَّ أَنَّهُ ٱلْفِرَاقُ *وَٱلْتَفَّتِ ٱلسَّاقُ بِٱلسَّاقِ * إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ ٱلْمَسَاقُ﴾(70) «العامل في ﴿إذا﴾ معنى إلى ربك يومئذ المساق، أي إذا بلغت الحلقوم رفعت إلى الله تعالى»(71).

ويقول في قوله تعالى: ﴿وَإِذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِقَوْمٍ سُوٓءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُۥ﴾(72) «العامل في ﴿إذا﴾ ما دل عليه الجواب أي لم يرد أو وقع»(73).

وما نراه أن العامل في إذا هو الفعل الذي يكون في جملة الجواب أو شبهه، أو ما يمكن أن يستفاد من الكلام كما مر في الأمثلة السابقة، ذلك أن (إذا) باتفاق النحويين ظرف، والجملة بعدها مضافة إليها عند أكثرهم، ولهذا لا يجوز بحال أن يكون ما بعدها مضافاً إليها ثم يكون فعله عاملاً فيها، وحتى إن قبلنا هذا فإن المعنى لا يستقيم، فإن قلت إذا غربت الشمس أفطر الصائم، كان المعنى: يفطر الصائم إذا غربت الشمس، أي حين تغرب، ولا يمكن أن يكون المعنى «تغرب الشمس حين يفطر الصائم» لأن المقصود هو معرفة الوقت الذي يفطر فيه الصائم، وليس الوقت الذي تغرب فيه الشمس. ولو عدنا إلى الأمثلة السابقة وجدنا أن أنسب تحليل لها يراعى فيه المعنى يكون على هذا النحو.

(69) شرح الكافية ج2 ص104.
(70) سورة القيامة، الآيات: 26 ـ 30.
(71) التبيان ح/2 ص1255.
(72) سورة الرعد، الآية: 12.
(73) التبيان ح/2 ص754.

قوله تعالى: ﴿فَإِذَآ أَفَضۡتُم مِّنۡ عَرَفَٰتٖ فَٱذۡكُرُواْ ٱللَّهَ عِندَ ٱلۡمَشۡعَرِ ٱلۡحَرَامِۖ﴾ المعنى «اذكروا الله حين تفيضون من عرفات» ولو قدّرنا العامل في ﴿إذا﴾ فعل الشرط لكان التحليل على هذا النحو «تفيضون من عرفات حين تذكرون الله عند المشعر الحرام» وفي هذا بعد عن المقصود، فإن قال قائل لماذا هذا التأخير، للظرف؟ نقول إن العوامل الأصل فيها التقديم، والمعمولات الأصل فيها التأخير فإذا قدرت عاملاً في معمول متقدم على ذلك العامل فلا بد أن يكون تأخيره متخيلاً نحو: محمداً أكرم عليٌّ، أي أكرم عليٌّ محمداً، وصباحاً جاء خالد، أي جاء خالد صباحاً، ويوم الجمعة سافر طارق، أي سافر طارق يوم الجمعة.

* لمّا: لم يتفق النحويون على حقيقتها فضلاً عن العامل فيها، فسيبويه وأبو حيان وابن عصفور يرون أنها حرف وجوب لوجوب، يقول سيبويه: «فهي حرف للأمر الذي وقع لوقوع غيره، وإنما تجيء بمنزلة ﴿لو﴾»[74].

ويقول أبو حيان في قوله تعالى: ﴿وَتِلۡكَ ٱلۡقُرَىٰٓ أَهۡلَكۡنَٰهُمۡ لَمَّا ظَلَمُواْ﴾[75] «لمّا ظلموا إشعار بعلة الهلاك، وهي الظلم، وبهذا استدل الأستاذ أبو الحسن ابن عصفور على حرفية ﴿لمّا﴾ وأنها ليست بمعنى حين؛ لأن الظرف لا دلالة فيه على العلة»[76]، وقال في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيۡهِمُ ٱلۡقِتَالُ إِذَا فَرِيقٞ مِّنۡهُمۡ يَخۡشَوۡنَ ٱلنَّاسَ كَخَشۡيَةِ ٱللَّهِ﴾[77]، «وإذا كانت حرفاً وهو الصحيح فجوابه الفجائية، وإذا كانت ظرفاً فيحتاج إلى عامل فيها فيعسر لأنه لا يمكن أن يعمل ما بعد ﴿إذا﴾ الفجائية فيما قبلها، ولا يمكن أن يعمل في ﴿لمّا﴾ الفعل الذي يليها، لأن لمّا هي مضافة إلى الجملة بعدها... والذي نختاره مذهب سيبويه في ﴿لمّا﴾ وأنها حرف، ونختار أن إذا الفجائية ظرف مكان»[78] ويرى ابن جني أنها ظرف «ذلك

(74) الكتاب ج/2 ص312.
(75) سورة الكهف، الآية: 59.
(76) البحر ج/6 ص140.
(77) سورة النساء، الآية: 76.
(78) البحر ج/3 ص297.

أن لمَّا من قولك: لمَّا أطاعني أحسنت إليه، وإنما هي منصوبة بالإحسان، وظرف له كقولك أحسنت إليه وقت طاعته، وأنت لم تحسن إليه لأول وقت الطاعة، وإنما كان الإحسان في ثاني ذلك أو ما يليه»[79].

وقد رأى هذا الرأي قبله ابن السراج، وأبو علي الفارسي وما نختاره من هذين الرأيين أنها ظرف، وما حاول أصحاب الرأي الأول تضعيفه به ليس بسديد، فإن قلت: لما جاءني أكرمته، معناه: أكرمته حين جاءني، وكذلك الحال في بقية التراكيب التي تكون على هذا النحو[80].

وأما العامل فيها، فإن الذين قالوا بظرفيتها يرون أن العامل فيها هو الفعل أو شبهه الذي يكون في الجواب، والجملة بعدها مضافة إليه[81].

*** متى وأيان وأينما وحيثما وأنّىٰ:**

لم يرد في القرآن الكريم من هذه الظروف ما يتضمن معنى الشرط إلا ﴿أينما﴾ في قوله تعالى: ﴿أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِككُّمُ الْمَوْتُ﴾[82] و﴿حيثما﴾ في قوله تعالى: ﴿قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾[83] «وحيث ظرف لوَلُّوا، وإن جعلتها شرطاً انتصب بـ﴿كنتم﴾ لأنه مجزوم بها وهي منصوبة به»[84]، وأما أيَّان ومتى وأنّى فقد وردت للاستفهام، ولما كانت تلك الظروف تعمل الجزم في أفعال الشرط فإن أكثر النحويين يذهبون إلى أن العامل فيها هو فعل الشرط، والجملة لا محل لها من الإعراب»[85]، واحتجوا على ذلك بأن أسماء الشرط

---

(79) الخصائص ح/ 3 ص222.

(80) مغني اللبيب ص669.

(81) ينظر الهمع ح/ 4 ص219، 220.

(82) سورة النساء، الآية: 77.

(83) سورة البقرة، الآية: 144.

(84) التبيان ح/ 1 ص125.

(85) ينظر حاشية الأمير ح/ 1 ص87 وشرح الكافية ح/ 2 ص110 والمنصف ح/ 1 ص203، 204.

غير الظرفية يعمل فيها فعل الشرط لا الجواب نحو قوله تعالى: ﴿أَيًّا مَّا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾(86)، وبأن الظرف سلط عليه عاملان، والأقرب أولى به، وبأن الجزم يقتضي الفعل، والإضافة تقتضي الاسم، وكيف يجمع بين الفعلية والاسمية في لفظ واحد»(87).

وعندي أن ما احتجوا به لا يثبت أمام التمحيص الدقيق؛ ذلك أن قياس أسماء الشرط غير الظرفية على أسماء الشرط الظرفية قياس تنقصه الدقة، فأسماء الشرط غير الظرفية لم يقل أحد من النحويين إنها تضاف إلى الجمل، وجملها كالصلة لها، ولهذا ليس لها محل من الإعراب... كما سنرى في موضع لاحق.

وأما أسماء الشرط الظرفية فإن بعضها عند كثير من النحويين يصلح للإضافة إلى الجملة، كما رأينا في إذا ولمَّا، وبالإضافة يزول إبهامها.

وأما أن الظرف مسلط عليه عاملان، والأقرب أولى به قياساً على التنازع عند البصريين، فهذا لا يصح؛ لأن المعنى في نحو: «متى جئتني أكرمتك» هو أكرمك حين تجيئني، ولو سلطت فعل الشرط على الظرف لظهر فساد في المعنى كما يتضح من هذا التركيب (جئتني متى أكرمتك) لأن المعمول ـ كما بينا في موضع سابق ـ يتخيل تأخيره، وإن جاء مقدماً، وأما ما زعم من تداخل بين الاسمية والفعلية فالاسمية تقتضي الإضافة والفعلية تقتضي الجزم، فإنه لا تداخل، لأن الإضافة تكون لمضمون الجملة،وأما الجزم فيكون للفعل، ولهذا لو قلت: متى تجتهد تنجح، فإن الفعل تجتهد يكون مجزوماً بمتى، والجملة من الفعل والفاعل تكون في محل جر مضافة إلى متى، وكأنه قال تنجح متى اجتهادك حاصل.

---

(86) سورة الإسراء، الآية: 110.

(87) مغني اللبيب ص127، 128 والمنصف ح/1 ص204 وحاشية الدسوقي ح/1 ص203، وحاشية الأمير ح/1 ص89.

وهكذا فإن أسلوب الشرط الظرفي استناداً إلى ما ارتضيناه من آراء المتقدمين انطلق من جملة نواة إخبارية ليستقر على هذا النحو، بعد أن قرر مستعمل اللغة تعليق حدث بحدث، أو جعل أمر يترتب على أمر آخر، وعلى هذا يمكن تحليل هذا الأسلوب حسب نظرية تشوسكي(88)، في مرحلتها الثالثة، على النحو التالي:

- إذا اجتهدت تنجح
- لما تجتهد تنجح — ظروف زمانية
- متى تجتهد تنجح
- أيان تجتهد تنجح
- أينما تذهب يكن النجاح حليفك
- حيثما تذهب يكن النجاح حليفك — ظروف مكانية
- أنى تذهب يكن النجاح حليفك

التراكيب السابقة ليس لنا في تحليلها إلا إرجاعها إلى الإخبار المحض، فنقول إنه انطلق من جملة نواة تتكون من ركن إسنادي + ركن تكملة وذلك كما يلي:

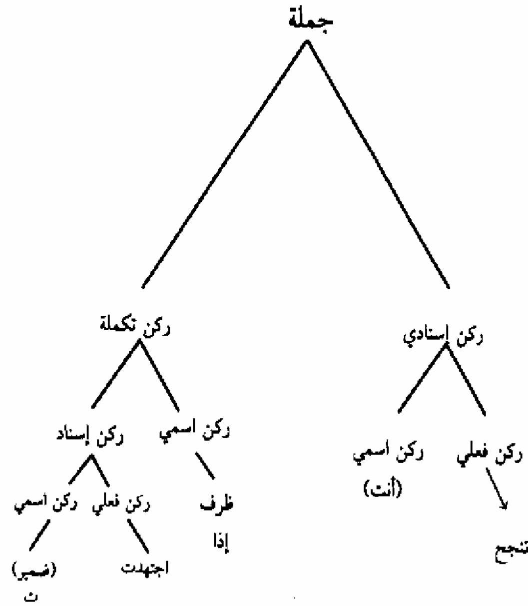
1 ـ إذا اجتهدت تنجح

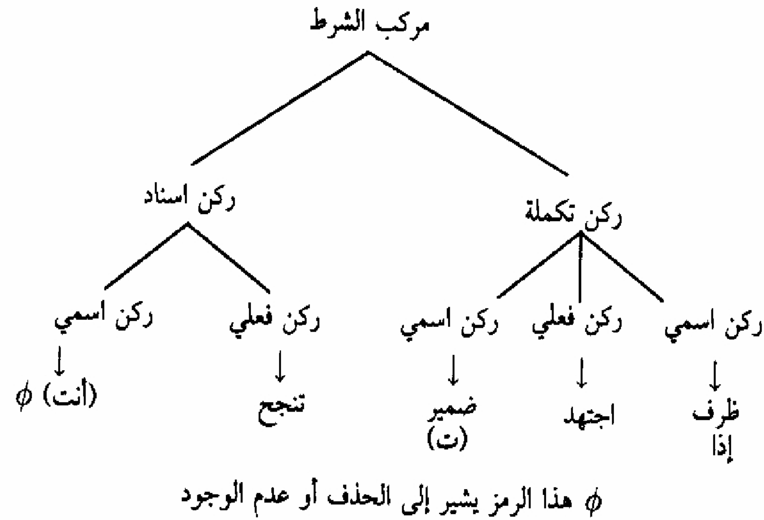
2 ـ تنجح إذا اجتهدت

الجملتان تشتركان في معنى واحد نستدل من ذلك على وجود علاقة تحويلية ـ الجملة (1) متحولة من الجملة (2)، وقد تم تحويلها بنقل الركن الاسمي (الظرف) (إذا) العائد إلى ركن التكملة، ثم نقل الركن الإسنادي (اجتهدت)، ويمكن تمثيل اشتقاق الجملة (1) من الجملة (2) بالشكلين التاليين:

---

(88) ينظر R.lees 1957 Review of Syntactic Structures. Linguistics No. p33. Chomsky Aspects p64-148. و378 Chosky Syntactic structure p13-27.



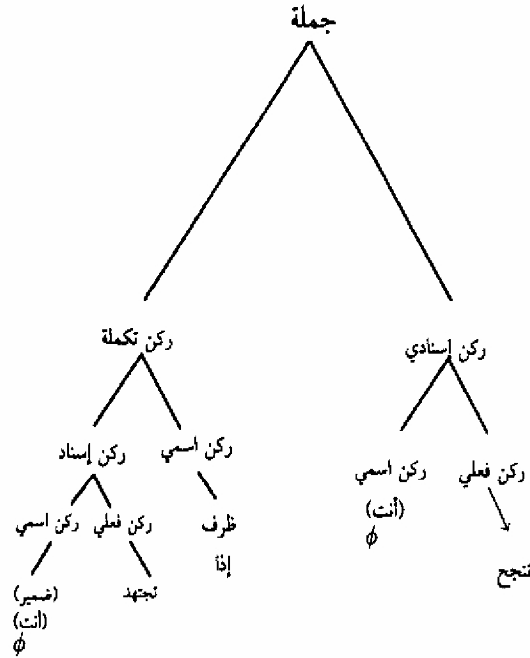


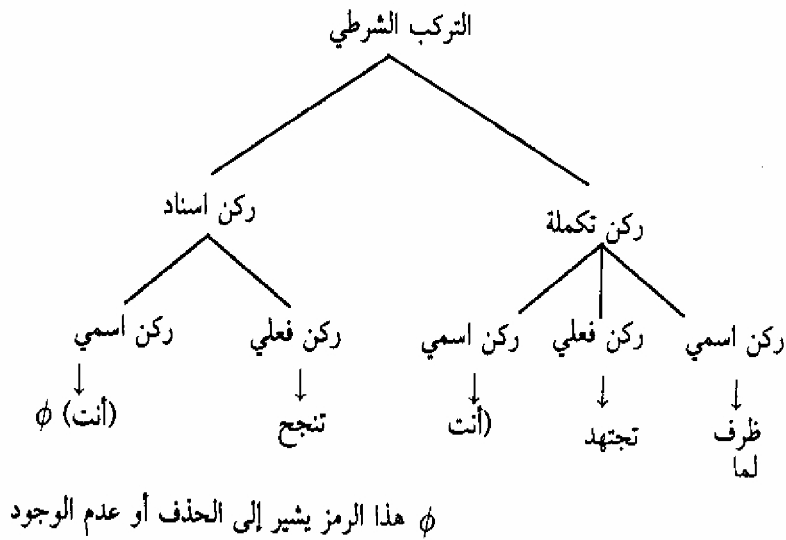
ϕ هذا الرمز يشير إلى الحذف أو عدم الوجود

1 ـ لما تجتهد تنجح

2 ـ تنجح لما تجتهد

الجملتان كذلك تشتركان في معنى واحد، الجملة (1) متحولة من الجملة (2) وقد تم تحويلها (بنقل الركن الاسمي (الظرف) (لمّا) العائد إلى ركن التكملة، ثم نقل الركن الإسنادي (تجتهد) ويمكن توضيح ذلك بالشكلين التاليين:





ϕ هذا الرمز يشير إلى الحذف أو عدم الوجود

الجملتان النواة اللتان انطلق منهما المركبان الشرطيان:

- إذا اجتهدت تنجح

- لما تجتهد تنجح

هما:

ـ تنجح إذا اجتهدت

ـ تنجح لما تجتهد

وجعل الظرف تحت ركن التكملة يتفق مع ما قرره علماء العربية من أن ما زاد على المسند والمسند إليه فهو فضلة، أي تكملة للجملة وليس ركناً أساسياً فيها.

وعلى هذا تستطيع تحليل ما تبقى من تراكيب مثل:

1 ـ متى تجتهد تنجح

2 ـ تنجح متى تجتهد   أي حين تجتهد

وتحلل على النحو السابق:

1 ـ أيان تجتهد تنجح

2 ـ تنجح أيان تجتهد   أي حين تجتهد

1 ـ أينما تذهب يكن التوفيق حليفك

2 ـ يكون التوفيق حليفك أينما تذهب

1 ـ حيثما تذهب يكن التوفيق حليفك.

2 ـ يكون التوفيق حليفك حيثما تذهب.

1 ـ أنى تذهب يكن التوفيق حليفك.

2 ـ يكون التوفيق حليفك أنى تذهب.

وهذا يستند كما بينا إلى أن أداة الشرط الظرفية تكون الجملة بعدها (جملة الشرط مضافة إليها). ويمكننا بيان ذلك بطريقة أخرى:

البنية السطحية لأسلوب الشرط Sure Face structure

ـ أينما تذهب يكن التوفيق حليفك.

يعود إلى بنية عميقة هي إخبار محض وهي:

ـ يكون التوفيق حليفك أينما تذهب أنت.

وباستخدام الرموز تعطي كل عنصر لغوي رمزاً خاصاً به وذلك كما يلي:

يكون (أ) التوفيق (ب) حليفك (ج) أينما (د) تذهب (هـ): (أنت) المستتر في تذهب (و) إذا التركيب العميق لأسلوب الشرط هو:

أ + ب + ج + د + هـ + (و) وباستخدام قوانين التحويل يصير التركيب في البنية السطحية كما يلي:

د + هـ + و + أ + ب + ج

وباستخدام قانون الحذف دون تعويض يصبح التركيب د + هـ + ϕ + أ + ب + ح.

ـ أينما تذهب يكن التوفيق حليفك.

ويمكن استخدام طريقة أخرى يكون فيها المضاف إليه جزءاً من المضاف، وبهذا تعطي لأينما وما أضيف إليها رمزاً واحداً هو (د) ويكون ما بعدها تابعاً لها، وذلك كما يلي د+ (د^1 + د^2 + د^3) + أ + ب + ح.

د^1 يمثل الأداة أو الظرف ود^2 يمثل الفعل ود^3 يمثل الضمير أنت. ولما كان هذا الضمير محذوفاً يمكننا أن نُحلّ محله هذا الرمز ϕ ونعيد كتابة الرمز كما يلي:

د + (د^1 + د^2 ϕ) + أ + ب + ح.

ـ أينما تذهب يكن التوفيق حليفك.

ومثل هذا التحليل يمكن أن يتبع في سائر أسلوب الشرط الظرفي أو المركب الظرفي.

2 ـ أسلوب الشرط غير الظرفي:

وهو ما كانت أداته غير ظرف، وينقسم إلى قسمين قسم تكون أداته عاملة في الشرط والجواب وهو ما سنتناوله بالتحليل، وقسم ليس كذلك وهو ما كانت أداته لو ولولا ولوما.

وأما القسم الذي تكون أداته عاملة في الشرط والجواب فأكثر النحويين، إن لم يكونوا جميعهم، لم ينكروا أن العامل في الأداة الجواب، بل إنه يكاد

يكون هناك إجماع على أن العامل في تلك الأداة إذا كانت اسماً هو فعل الشرط، ولما كان كثير من هذه الأدوات يستعمل أسماء موصولة ويستعمل في الشرط فإنه، بأدنى تأمل، يمكننا القول إن هذا الأسلوب يعود إلى ما تستخدم فيه أداته اسماً موصولاً، لأن ذلك التركيب كان بسيطاً. ثم لما أراد المتكلم أن يعلق أمراً بأمر عمد إلى ذلك التركيب وكون منه تركيباً مركباً، كما يتضح فيما يلي:

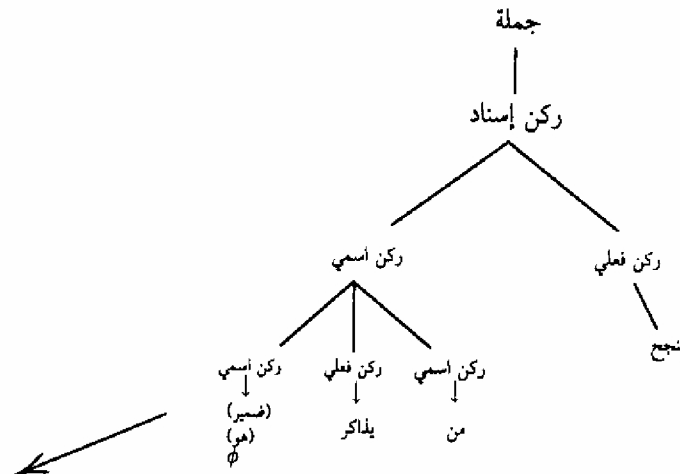
- من يذاكر ينجح أصلها ينجح من يذاكر
- ما تقرأ أقرأ أصلها اقرأ ما تقرأ
- أي كتاب تقرأه اقرأه أصلها أقرأ أي كتاب تقرأه

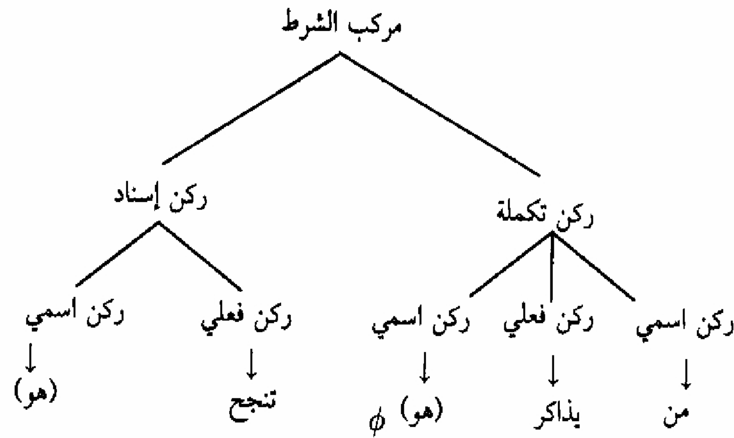
وباستخدام الطرق المستخدمة في النظرية التحويلية يمكننا تحليل هذا الأسلوب على النحو التالي:

1 - من يذاكر ينجح.

2 - ينجح من يذاكر.

الجملتان تشتركان في معنى واحد، وهذا يدل على أن هناك علاقة تحويلية (1) متحولة من (2) وقد تم تحويلها بنقل الركن الاسمي (من) العائد إلى ركن الاستناد، ثم نقل ركن الاستناد (يذاكر) ويمكن تمثيل اشتقاق الجملة (1) من الجملة (2) بالشكلين التاليين:





ويمكن تحليل ما تبقى من أساليب الشرط على هذا النحو، أما ما كانت أداته إن أو إذما فإن تحليله يحمل على تحليل أسلوب الشرط الظرفي، وذلك استناداً إلى ما قرره اللغويون من أن إذا وإن تدلان على معنى واحد غير أن (إذا) تستعمل في المقطوع بحدوثه وإن تستعمل في المشكوك بحدوثه[89].

فلو قلت:

إن تذاكر تنجح فإنك تشك في واحد من الأمرين؛ إما أن يكون الشك واقعاً على المذاكرة؛ لأن من تخاطبه ليس أهلاً لها، وإما أن يكون واقعاً على النجاح لأن من يقوم بالتقويم ليس أهلاً له، أما إذا قلت إذا ذاكرت تنجح، فإنك متأكد كل التأكد أنه إذا حصلت مذاكرة فإن النجاح سيكون حليفك، هذا طبعاً إذا قدر الله ذلك.

وأما إذما فهي عند بعض اللغويين ظرف[90] وعلى هذا فلا فرق بينها وبين (إذا)، ويمكن أن يحلل مركبها كما حلل مركب إذا.

نخلص مما تقدم إلى أن أسلوب الشرط الظرفي وغير الظرفي يعود إلى جملة نواة وهي في الأصل إخبار محض كانت فيه الأداة في الظرفي (ظرفاً)

(89) ينظر الإيضاح ص67.

(90) ينظر مغني اللبيب ص120 والذين قالوا بظرفيتها المبرد وابن السراج والفارسي.

فحسب، وهو ما يعرف في النظرية التحويلية البنية العميقة Deep Structure، وكانت في غير الظرفي اسماً موصولاً، وأما ما كانت أداته حرفاً (إن وإذما) فإنه يعود إلى الظرفي بحكم التشابه في الاستعمال بينهما.

مصادر البحث ومراجعه

أولاً العربية :

1 ـ **القرآن الكريم**، رواية قالون عن نافع.

2 ـ **الأشباه والنظائر**، للسيوطي حيدر أباد 1360هـ.

3 ـ **الأصول في النحو** لأبي بكر محمد بن السراج بتحقيق عبد الحسين الفتلي، مكتبة الرسالة الطبعة الثانية 1408هـ بيروت.

4 ـ **إعراب الجمل وأشباه الجمل**، د. فخر الدين قباوة دار الأوزاعي الطبعة الرابعة 1406هـ بيروت.

5 ـ **أوضح المسالك**، لابن هشام الأنصاري تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر الطبعة السادسة 1394هـ القاهرة.

6 ـ **الإيضاح**، الخطيب القزويني، تحقيق لجنة من علماء الأزهر، مكتبة المثنى بغداد. دون تاريخ.

7 ـ **البحر المحيط**، لأبي حيان الأندلسي، دار إحياء التراث العربي الطبعة الثانية 1411هـ بيروت.

8 ـ **التبيان في إعراب القرآن**، لأبي البقاء العكبري، تحقيق علي محمد البيجاوي، دار الشام للتراث بيروت بدون تاريخ.

9 ـ **الخصائص**، لأبي الفتح عثمان بن جني تحقيق محمد علي النجار، عالم الكتب الطبعة الثانية 1403هـ بيروت.

10 ـ **ديوان جميل** بن معمر، القاهرة بدون تاريخ.

11 ـ **ديوان كثير** عزة، بيروت 1971.

12 ـ **شرح ابن عقيل على ألفية بن مالك**، بهاء الدين عبد الله بن عقيل، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية لبنان طبعة 1409هـ.

13 ـ **شرح ديوان جرير جمع وشرح محمد الصاوي**، مكتبة الحياة بيروت بدون تاريخ.

14 ـ **شرح ديوان زهير بن أبي سلمى صنعة أبي العباس أحمد بن يحيى ثعلب**، نسخة مصورة عن طبعة دار الكتاب سنة 1363هـ الدار القومية للطباعة والنشر 1384هـ.

15 ـ **شرح ديوان المتنبي**، مراجعة لجنة من الأدباء، منشورات مكتبة الحياة بيروت 1968.

16 ـ **شرح الرَّضِيّ على الكافية**، رضيّ الدين الأستراآبادي، تحقيق يوسف حسن عمر، منشورات جامعة قاريونس 1398هـ بنغازي.

17 ـ **شرح كتاب الحماسة**، لأبي القاسم زيد بن علي الفارسي تحقيق د. محمد عثمان علي، دار الأوزاعي الطبعة الأولى دون تاريخ.

18 ـ **شرح المفصل**، لابن يعيش عالم الكتب القاهرة بدون تاريخ.

19 ـ **في النحو العربي**، نقد وتوجيه د. مهدي المخزومي، دار الرائد العربي ط 1406هـ.

20 ـ **الكتاب** لسيبويه تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر 1385هـ.

21 ـ **الكشاف** الزمخشري 1354هـ القاهرة.

22 ـ **مدخل إلى دراسة الجملة العربية**، د. محمد محمود نحلة، دار النهضة العربية بيروت 1408هـ.

23 ـ **المقتضب ـ أبو العباس المبرد ـ**، تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة، عالم الكتب بيروت.

24 ـ **مغني اللبيب**، لابن هشام تحقيق د. مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، دار الفكر الطبعة السادسة 1985.

25 ـ **مغني اللبيب**، بحاشية الأمير 1372هـ القاهرة.

26 ـ **مغني اللبيب**، بحاشية الدسوقي 1358هـ القاهرة.

27 ـ **من أسرار اللغة**، د. إبراهيم أنيس مكتبة الأنجلو المصرية الطبعة السادسة 1987 القاهرة.

28 ـ همع الهوامع، في شرح جمع الجوامع ـ السيوطي تحقيق د. عبد العال سالم مكرم، دار البحوث العلمية 1400هـ الكويت.
29 ـ وصف اللغة العربية دلاليا، د. محمد محمد يونس، منشورات جامعة الفاتح 1993 طرابلس.

ثانياً: المراجع الإنجليزية:

1 - Aspacts of the theory of synax, N.Chomsky sixteenth printing 1990 USA.

2 - A Dictionary of Linguistics and phonetics D. crystal third Edition Basil Balck Well Great Britain.

3 - Language. L. Blomfield, Halt. Rinehart winston.

4 - Review of syntactic structure in linguistics No 33 1957.

5 - Syntactic structure. N. chomsky The hague 1957.

6 - The philosophy of grammar. London 1924.

7 - The structure of English. New York 1952.

التصريفُ في الدّراسات القرآنيّة والبلاغيّة

دِرَاسَةٌ تُؤسِّسُ لِمُصطَلَحِ التَّصْرِيفِ وَتَنفي مُصْطَلَحَ التَّكرارِ في تَوجِيهِ الآيَات

الدكتور عبدالله النقراط



مقدمة البحث

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على من أوتي جوامع الكلم، سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه.

أما بعد، فإن موضوع التصريف القرآني من الموضوعات المهمة التي تحتاج إلى البحث، والدراسة في كثير من جوانبه؛ لمعرفة أسرار القرآن الكريم، ودلائل إعجازه، وكنوز عظمته، وبخاصة أن هذا المصطلح، قليل الاستعمال في الدراسات القرآنية والبلاغية، قديماً وحديثاً، اللهم إلا ما ورد من إشارات مقتضبة جاءت في ثنايا حديث بعضهم، وما قدمناه من دراسة بعنوان: «بلاغة

تصريف القول في القرآن الكريم (المقاصد الكبرى)»[1].

وقد فضلوا استعمال مصطلح التكرار، ظناً منهم أن هذا المصطلح جدير بدفع الشبهات عن القرآن الكريم، وأغفلوا التأليف في مصطلح التصريف، الذي هو أولى من مصطلح التكرار دلالة، وتنزيهاً للقرآن عن المطاعن.

وقد دعاني للكتابة في هذا الموضوع رغبتي في التنبيه إلى المصطلح اللائق بكتاب الله ـ عزَّ وجلَّ ـ الذي يجب أن توجه الآيات الكريمة من خلاله؛ لأنه مصطلح قرآني، ذكره الله ـ تعالى ـ في كتابه العزيز، وذلك لتعميق هذا المصطلح، وفتح أبواب الدراسة فيه، وتفضيله على غيره من المصطلحات الأخرى التي نافسته في الاستعمال.

ومن ثم فإن هذه الدراسة المتواضعة، ستبين الاستعمال الخاطىء لمصطلح التكرار، والدلائل الدالة على التصريف القرآني، التي ستتكلم فيها عن العناصر الآتية:

أولاً: التصريف لغة:

قال الراغب الأصفهاني: «الصّرف ردُّ الشيء من حالة إلى حالة، أو إبداله بغيره، يقال صرفْتُهُ فانصرف، قال تعالى: ﴿ثُمَّ صَرَفَكُمْ عَنْهُمْ﴾[2] ﴿أَلَا يَوْمَ يَأْتِيهِمْ لَيْسَ مَصْرُوفًا عَنْهُمْ﴾[3] وقوله: ﴿ثُمَّ انصَرَفُوا صَرَفَ اللَّهُ قُلُوبَهُم﴾[4].

والتصريف كالصّرف إلا في التكثير، وأكثر ما يقال في صرف الشيء من حالة إلى حالة، ومن أمر إلى أمر، وتصريف الرياح، هو صرفها من حال إلى حال، قال تعالى: ﴿وَصَرَّفْنَا الْآيَاتِ﴾[5] ﴿وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ﴾[6] ومنه تصريف

---

(1) وهي أطروحة دكتوراه، نوقشت بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، جامعة محمد الخامس (المغرب) مرقونة، لم تنشر بعد.

(2) سورة آل عمران، الآية: 152.

(3) سورة هود، الآية: 8.

(4) سورة التوبة، الآية: 128.

(5) سورة الأحقاف، الآية: 26.

(6) سورة طه، الآية: 110.

الكلام، وتصريف الدراهم»[7].

وقال صاحب «اللسان»: «الصّرف ردّ الشيء عن وجهه... صَرَفَه يَصْرِفُه صَرْفاً فانصرف، وصارف نفسَه عن الشيء؛ صرفها عنه... إلخ ﴿وَصَرَّفْنَا ٱلْآيَٰتِ﴾ أي: بينّاها، وتصريف الآيات تبيينُها، والصرف أن تصرف إنساناً عن وجه يريده إلى مصرف غير ذلك.

ومنه تصريف الرياح والسّحاب، الليث: تصريف الرياح صرفها من جهة إلى جهة، وكذلك تصريف السيول، والأمور والآيات، وتصريف الرياح: جعلها جنوباً، وشمالاً، وصباً، ودُبوراً، فجعلها ضروباً في أجناسها»[8].

ثانياً: التصريف اصطلاحاً:

قال الرماني: «التصريف: تصريف المعنى في المعاني المختلفة، كتصريفه في الدلالات المختلفة، وهو عقدها به على جهة التعاقب، فتصريف المعنى في المعاني كتصريف الأصل في الاشتقاق في المعاني المختلفة، وهو عقدها على جهة المعاقبة، كتصريف الملك في معاني الصفات، فصرف في معنى مالك، وملك، ذي الملكوت، والمليك، وفي معنى التمليك، والتمالك، والإملاك، والتملك والمملوك.

كذلك تصريف معنى العرض في الإعراض، والاعتراض، والاستعراض، والتعرض والتعريض، ... وكله منعقد بمعنى الظهور.

وهذا الضرب من التصريف فيه بيان عجيب يظهر فيه المعنى بما يكتنفه من المعاني التي تظهره وتدل عليه.

أما تصريف المعنى في الدلالات المختلفة، فقد جاء في القرآن في غير قصة، منها قصة موسى ـ عليه السلام ـ ذُكرت في سورة الأعراف، وفي طه،

---

(7) المفردات في غريب القرآن، ص279 ـ 280، كتاب الصاد مادة: صرف.

(8) لسان العرب، 9/ 189 مادة: صرف.

والشعراء، وغيرها لوجوه من الحكمة، منها: التصرف في البلاغة من غير نقصان، عن أعلى مرتبة، ومنها تمكين العبرة والموعظة، ومنها حل الشبهة في المعجزة...

فظهور الحِجاج على الكفار بأن أتى في المعنى الواحد بالدلالات المختلفة فيما هو من البلاغة في أعلى طبقة»[9].

وقد عقب الأستاذ أبو زيد[10] على هذا التعريف، فقال: «هذا أول تعريف للتصريف يلتقي به الباحث المتصفح للدراسات القرآنية، وقد انفرد أبو الحسن الرماني باستعمال هذا المصطلح، وبجعله باباً من أبواب بلاغة القرآن، لكنه أوجز الكلام في هذا الباب بصورة جعلت حقيقة التصريف غير واضحة، وعذره في ذلك أنه التزم بشرطه في رسالته، وهو الاختصار، غير أنه أحسن التقريب حين ذكر أن التصريف جاء في القرآن في غير قصة، كقصة موسى ـ عليه السلام ـ وغيرها، ففي ذلك تقريب لحقيقة التصريف، ومدلوله البياني»[11].

وبمثل تعريف الرماني، عرفه أبو بكر الباقلاني[12]، ولعله نقله منه، دون أن يعزوه لصاحبه، وبخاصة أن الرماني متقدم عليه.

وقال أبو حيان في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لِيَذَّكَّرُوا۟﴾[13] «ومعنى صرفنا: نوعنا من جهة إلى جهة، ومن مثال إلى مثال، والتصريف لغة: صرف الشيء من جهة إلى جهة.

ثم صار كناية عن التبيين، فقال: لم نجعله نوعاً واحداً، بل وعداً ووعيداً، ومحكماً ومتشابهاً، وأمراً ونهياً، وناسخاً ومنسوخاً وأخباراً وأمثالاً، مثل تصريف الرياح من صبا ودبور، وجنوب وشمال، ومفعول صرّفنا

---

(9) النكت في إعجاز القرآن، ص101 ـ 102.

(10) هو الدكتور أحمد أبو زيد، أستاذ التعليم العالي، بكلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة محمد الخامس، الرباط، وهو الذي تولى الإشراف على أطروحتي التي سبق ذكرها.

(11) مصطلحات بيانية في القرآن الكريم، وهو بحث للأستاذ أبو زيد، لم ينشر بعد ص4.

(12) انظر إعجاز القرآن، ص274.

(13) سورة الإسراء، الآية: 41.

محذوف، أي صرّفنا الأمثال، والعبر والحكم، والأحكام والأعلام»[14].

وأوضح من هذا قول محمد الطاهر بن عاشور، عند تفسير قوله تعالى: ﴿ٱنظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ ٱلْآيَٰتِ ثُمَّ هُمْ يَصْدِفُونَ﴾[15]، إذ قال: «وتصريف الآيات اختلاف أنواعها، بأن تأتي مرة بحجج من مشاهدات السموات والأرض، وأخرى بحجج من دلائل في نفوس الناس، ومرة بحجج من أحوال الأمم الخالية التي أنشأها الله، فالآيات هنا هي دلائل الوحدانية، فهي متحدة في الغاية، مختلفة في الأساليب، متفاوتة في الاقتراب من تناول الأفهام»[16].

نستخلص من التعريفين اللغوي والاصطلاحي أن تصريف الآيات هو تنويعها في المعنى الواحد، أو الموضوع الواحد، وعرضها بصور شتى وأساليب مختلفة، وذلك لتقرير أصول العقيدة، وعرض أدلتها، وبيان الحجج والدلائل الدالة على الوحدانية، وإثبات البعث والجزاء، والنبوة والرسالة، وإيراد القصص والأمثال، والترغيب والترهيب، والوعد والوعيد، والشرائع والأحكام، والأوامر والنواهي، وما إلى ذلك مما صرف القرآن بيانه.

إن هذه الموضوعات تتردد في مواضع كثيرة من القرآن الكريم، وفي كل سورة تقريباً، لكن طرائق عرضها وأساليب تقريرها تبدو في كل موضع جديدة، وقد يظن عند النظرة السريعة أن ذلك تكرار، قصد به ترسيخ تلك المعاني، لكن عند التدبر والتعمق، يظهر أنه ليس تكراراً، ولا ينبغي أن يسمى تكراراً، وأن الأنسب تسميته بالتصريف[17]، اقتداء بكتاب الله ـ تعالى ـ الذي وردت فيه آيات كثيرة تدلنا على هذا المصطلح، سنذكرها في الفقرة الآتية:

ثالثاً: أدلة التصريف القرآني:

إن المتتبع لآيات القرآن الكريم، يجد آيات كثيرة ذكرت مصطلح

---

(14) البحر المحيط، 6/ 36 ـ 37.

(15) سورة الأنعام، الآية: 47.

(16) التحرير والتنوير، 7/ 235.

(17) ينظر بلاغة تصريف القول في القرآن الكريم (المقاصد الكبرى) 1/ 5.

التصريف في مواضع متفرقة من الكتاب العزيز، أذكر بعضاً منها للاستدلال على هذا المصطلح القرآني، إذ قال الله تعالى: ﴿ٱنظُرۡ كَيۡفَ نُصَرِّفُ ٱلۡأٓيَٰتِ ثُمَّ هُمۡ يَصۡدِفُونَ﴾[18].

وقال تعالى: ﴿ٱنظُرۡ كَيۡفَ نُصَرِّفُ ٱلۡأٓيَٰتِ لَعَلَّهُمۡ يَفۡقَهُونَ﴾[19]، وقال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُصَرِّفُ ٱلۡأٓيَٰتِ وَلِيَقُولُواْ دَرَسۡتَ وَلِنُبَيِّنَهُۥ لِقَوۡمٖ يَعۡلَمُونَ﴾[20]. وقال الله تعالى: ﴿نُصَرِّفُ ٱلۡأٓيَٰتِ لِقَوۡمٖ يَشۡكُرُونَ﴾[21].

وقال الله تعالى: ﴿وَلَقَدۡ صَرَّفۡنَا فِي هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانِ لِيَذَّكَّرُواْ وَمَا يَزِيدُهُمۡ إِلَّا نُفُورٗا﴾[22].

وقال الله تعالى: ﴿وَلَقَدۡ صَرَّفۡنَا لِلنَّاسِ فِي هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانِ مِن كُلِّ مَثَلٖ فَأَبَىٰٓ أَكۡثَرُ ٱلنَّاسِ إِلَّا كُفُورٗا﴾[23].

وقال الله تعالى: ﴿وَلَقَدۡ صَرَّفۡنَا فِي هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانِ لِلنَّاسِ مِن كُلِّ مَثَلٖۚ وَكَانَ ٱلۡإِنسَٰنُ أَكۡثَرَ شَيۡءٖ جَدَلٗا﴾[24].

وقال الله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَنزَلۡنَٰهُ قُرۡءَانًا عَرَبِيّٗا وَصَرَّفۡنَا فِيهِ مِنَ ٱلۡوَعِيدِ لَعَلَّهُمۡ يَتَّقُونَ أَوۡ يُحۡدِثُ لَهُمۡ ذِكۡرٗا﴾[25].

وقال الله تعالى: ﴿وَلَقَدۡ صَرَّفۡنَٰهُ بَيۡنَهُمۡ لِيَذَّكَّرُواْ فَأَبَىٰٓ أَكۡثَرُ ٱلنَّاسِ إِلَّا كُفُورٗا﴾[26].

وقال اب تعالى: ﴿وَلَقَدۡ أَهۡلَكۡنَا مَا حَوۡلَكُم مِّنَ ٱلۡقُرَىٰ وَصَرَّفۡنَا ٱلۡأٓيَٰتِ لَعَلَّهُمۡ يَرۡجِعُونَ﴾[27].

---

(18) سورة الأنعام، الآية: 47.
(19) سورة الأنعام، الآية: 66.
(20) نفسها، 106.
(21) سورة الأعراف، الآية: 57.
(22) سورة الإسراء، الآية: 41.
(23) نفسها، 89.
(24) سورة الكهف، الآية: 53.
(25) سورة طه، الآية: 110.
(26) سورة الفرقان، الآية: 50.
(27) سورة الأحقاف، الآية: 26.

وغيرها من الآيات الدالة على التصريف في القرآن الكريم، وقد جاء فعل التصريف في هذه الآيات واقعاً على الآية في مواضع، وعلى المثل والوعيد، وعلى القرآن كله في مواضع أخرى.

رابعاً: خطأ استعمال مصطلح التكرار في توجيه الآيات، ومساويه:

استعمل بعض العلماء الذين اهتموا بعلوم القرآن الكريم وبلاغته مصطلحاً لا يليق بالقرآن الكريم وعظمته وهو مصطلح التكرار، إذ نجد غير واحد من المتقدمين وغيرهم، عدل عن مصطلح التصريف، وصرف الكلام إلى التكرار في توجيه الآيات الكريمة، على أن مصطلح التصريف لم ينل كثيراً من عناية أصحاب الدراسات القرآنية والبلاغية، وفيما يلي استعراض لآراء بعض منهم حول مصطلح التكرار ومناقشتها، لتتبين منها خطأ استعماله في توجيه الآيات الكريمة، واضطرابهم حول هذا المصطلح؛ لنصل بذلك إلى المصطلح اللائق بتوجيه الآيات الكريمة، ألا وهو مصطلح التصريف القرآني.

ومن ثم فإن الحديث عن مصطلح التكرار ومساويه، سيكون مقسماً إلى فقرتين، الأولى عن خطأ استعماله في توجيه الآيات، والثانية عن مساويه:

1 ـ خطأ استعمال مصطلح التكرار:

شاع استعمال مصطلح التكرار في القديم والحديث، بين المهتمين بالدراسات القرآنية، والبلاغية، وأفرده بعضهم بالتأليف، فألف فيه ابن جماعة كتاباً سماه:

«المقتنص في فوائد تكرار القصص»[28] وألف فيه من المحدثين: عبد المنعم السيد حسن، كتاباً سماه: «ظاهرة التكرار في القرآن الكريم»[29].

---

(28) انظر معترك الأقران، 1/ 263، والإتقان، 3/ 204، وذكره صاحب «كشف الظنون» بعنوان «المقتص في فوائد تكرار القصص» (انظر كشف الظنون، 2/ 1793) وقد أثبته محقق «كشف المعاني في المتشابه من المثاني» عبد الجواد خلف، بعنوان: «المقتص» اعتماداً على ما ذكره حاجي خليفة، وإسماعيل باشا (انظر كشف المعاني، ص36.

(29) ذلك ما بينه في مقدمة كتابه، إذ قال: «ولما شرفني الله بارتياد تلك الآفاق الرحبة، عنّ لي أن أشرف باختيار ظاهرة من ظواهر القرآن الكريم، هي ظاهرة التكرار، أو بالأحرى ظاهرة ما يحسبه الناس تكراراً. . .» ص5.

هذا فيما يتعلق بالمؤلفات التي ألفت فيه، وأما فيما يتعلق بالذين تعرضوا له من خلال كتاباتهم فكثيرون، نذكر منهم في هذه الدراسة، أصحاب الدراسات القرآنية والبلاغية[30].

وقد اهتم هؤلاء بمصطلح التكرار، واختاروا لذلك أمثلة من القرآن الكريم، أوردها كل من تحدث منهم في هذا الموضوع، وكانت نتائجهم متفقة، وكأنها دراسة لشخص واحد.

فلعل ابن قتيبة أول من عرض لمصطلح التكرار، عرضاً موجزاً مركزاً، إذ عقد له باباً سماه باب تكرار الكلام والزيادة فيه، وقد قال في ذلك: «أما تكرار الأنباء والقصص فإن الله ـ تبارك وتعالى ـ أنزل القرآن في نجوم. . .» ثم مضى يسرد الحكم إلى أن قال: «وكان رسول الله ـ ﷺ ـ يبعث إلى القبائل المتفرقة بالسور المختلفة، فلو لم تكن الأنباء والقصص مثناة ومكررة لوقعت قصة موسى إلى قوم، وقصة عيسى إلى قوم»[31].

واستعمل الباقلاني مصطلح التكرار مراداً به التصريف، إذ قال: «ومن تصريف المعنى في الدلالات المختلفة ما كرر من قصة موسى في مواضع»[32].

وعرفه ابن الأثير بأنه: «دلالة اللفظ على المعنى مردّداً» وقسمه، قسمين: أحدهما يوجد في اللّفظ والمعنى، والآخر يوجد في المعنى دون اللفظ.

ومثل لكل منهما بأمثلة لا يسع المقام لذكرها، وبين أن كلاً من هذين القسمين ينقسم إلى مفيد، وغير مفيد، ومثل لهما بأمثلة، منها قوله تعالى: ﴿وَإِذْ يَعِدُكُمُ ٱللَّهُ إِحْدَى ٱلطَّآئِفَتَيْنِ أَنَّهَا لَكُمْ وَتَوَدُّونَ أَنَّ غَيْرَ ذَاتِ ٱلشَّوْكَةِ تَكُونُ لَكُمْ وَيُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُحِقَّ ٱلْحَقَّ بِكَلِمَٰتِهِۦ وَيَقْطَعَ دَابِرَ ٱلْكَٰفِرِينَ * لِيُحِقَّ ٱلْحَقَّ وَيُبْطِلَ ٱلْبَٰطِلَ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْمُجْرِمُونَ﴾[33].

---

(30) وقد أفرد الذين صنفوا في المتشابهات مصطلح التكرار بالحديث وتوسعوا فيه، وسنخصص لذلك بحثاً مستقلاً، في دراسة لاحقة ـ إن شاء الله تعالى ـ.

(31) تأويل مشكل القرآن، ص232.

(32) إعجاز القرآن، ص274.

(33) سورة الأنفال، الآيتان: 7 و8.

ثم قال: «هذا تكرير في اللفظ والمعنى، وهو قوله: ﴿يُحِقَّ ٱلْحَقَّ﴾ ﴿لِيُحِقَّ ٱلْحَقَّ﴾ وإنما جيء به ههنا لاختلاف المراد، وذاك أن **الأول** تمييزٌ بين الإرادتين، **والثاني**: بيانٌ لفرضه، فيما فعل من اختيار ذات الشوكة على غيرها، وأنه ما نصرهم وخذل أولئك إلا لهذا الغرض»[34].

فهذا في رأينا لم يكن تكراراً؛ لاختلاف المراد، وذلك ما بينه ابن الأثير في تعقيبه على هذه الآية.

وتحدث عنه الإمام عز الدين بن عبد السلام في كتابه «الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز» وعده النوع الثالث عشر، من مقاصد القرآن، ويرى أنه دالّ على الاعتناء والاهتمام بالمكرر، فتكرير صفات الله ـ تعالى ـ دالّ على الاعتناء بمعرفتها والعمل بموجبها، وتكرير القصص دال على الاهتمام بالوعظ للإيقاظ والاعتبار[35].

ومن هنا نجد أنه استعمل هذا المصطلح في غير محله، وبخاصة فيما يتعلق بصفات الله ـ تعالى ـ والقصص، فذلك تصريف للبيان القرآني على ما مر بيانه.

وعده السجلماسي الجنس العاشر، في كتابه «المنزع البديع» وفصل القول في أنواعه، ثم وصل من خلال ذلك إلى أن المقاربة ـ وهو نوع من التكرار ـ جنس متوسط تحته نوعان، **أحدهما** التصريف، **والثاني**: المعادلة، وذلك أنه إما أن يعيد لفظين فصاعداً متفقي المادة فقط دون الصورة، وهذا هو التصريفُ، وإما أن يُعيد لفظين متفقَي الصورة فقط، دون المادّة وهذا هو المعادلة[36].

وعده ابن النقيب، القسم الحادي عشر في مقدمة تفسيره[37]، ورأى أن الكلام فيه من وجوه: الأول في حقيقته، والثاني في ذكر الفائدة التي أُتي به من أجلها، والثالث في أقسامه، والرابع في ذكر ما يتهيأ فيه التكرار الحسن منه والقبيح.

(34) المثل السائر، 3/3 ـ 4.

(35) الإشارة إلى الإيجاز، ص217.

(36) المنزع البديع، ص499.

(37) المنسوب خطأ لابن القيم الجوزية، بعنوان «الفوائد المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان».

وقد أتى بأمثلة من القرآن الكريم، لكل قسم ونوع من الأنواع التي يرى التكرار فيها حسناً، وقال عن النوع الثاني، وهو التكرار القبيح: «فهو التكرار العاري عن الفائدة، وهو لا يخلو إما أن يكون في المعنى وحده، أو في المعنى واللفظ معاً، أما الأول فقد أعابه بعضهم مطلقاً، وبعضهم فصّل فأعابه على الناثر، وعلى الناظم، وأما الثاني: فقد اتُّفِقَ على قبحه»[38].

وذكر الخطابي، أنه يوجد في القرآن الحذف الكثير والاختصار الذي يُشكِل معه وجه الكلام ومعناه.

وقد يوجد فيه على العكس منه التكرار المضاعف، واستدل على كل منهما بأمثلة من القرآن، وخص منه بالذكر التكرار، الذي مثل له بتصريف قوله تعالى: ﴿فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ في سورة الرحمن، وقوله تعالى: ﴿وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ﴾ في سورة المرسلات، ثم قال: «وليس واحد من المذهبين بالمحمود، عند أهل اللسان، ولا بالمعهود في النوع الأفضل من طبقات البيان»[39].

وعدَّه الزركشي: القسم الرابع عشر في كتابه «البرهان في علوم القرآن» وعرفه بقوله: «وهو مصدر كرر إذا ردد وأعاد».

ويمضي بعد هذا موضحاً التكرار في القرآن، ومستشهداً بأدلة من القرآن نفسه؛ لبيان ذلك، وقد صرح بأهم غرض للتكرار، بقوله: «وفائدته العظمى التقرير، وقد قيل: الكلام إذا تكرر تقرر»[40].

وقد استشهد أيضاً للسبب الذي لأجله كرر الله ـ سبحانه وتعالى ـ القصص والأخبار ـ على حد قوله ـ بقوله تعالى: ﴿۞ وَلَقَدْ وَصَّلْنَا لَهُمُ ٱلْقَوْلَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾[41]، وقوله تعالى: ﴿وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ ٱلْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾[42].

---

(38) مقدمة تفسير ابن النقيب، ص111 ـ 113.

(39) بيان إعجاز القرآن، ص39 ـ 40.

(40) البرهان في علوم القرآن، 3/ 8 ـ 10.

(41) سورة القصص، الآية: 51.

(42) سورة طه، الآية: 110.

وهاتان الآيتان في رأينا دالتان على التصريف لا على التكرار، وقد استغرب الأستاذ أبو زيد من أن بعض المصنفين في علوم القرآن، من القدماء يؤثر مصطلح التكرار في عنوان الباب، وحين يصل إلى الحديث عن فوائد التكرار يستدل بالآيات التي جاء فيها لفظ التصريف، كما هو عند الزركشي والسيوطي، وغيرهما، وفي هذا الصنيع ما يدل على أن هؤلاء كانوا يتساهلون في استخدام هذه المصطلحات ولا يلتزمون التدقيق والتحديد، وإلا فكيف يفسر هذا الانصراف عن مصطلح التصريف الذي ورد في القرآن، وإيثار مصطلح التكرار الذي لا يؤدي حقيقة مفهوم التصريف، ولا يناسب كلام الله المنزه عن كل نقص أو فساد[43].

ثم انتقل الزركشي بعد ذلك لبيان فوائد التكرار حسبما رآه، وحصرها في سبع فوائد، هي على الترتيب: التأكيد، وزيادة التنبيه، وتطرية للكلام وتجديد لعهده، والتعظيم والتهويل، وفي مقام الوعيد والتهديد، والتعجب، ولتعدد المتعلق..

وقد ذكر لكل فائدة من هذه الفوائد أمثلة يضيق المقام لذكرها[44].

وعدَّه السيوطي النوع الرابع من أنواع الإطناب بالزيادة في كتابه «الإتقان في علوم القرآن» ويرى أنه أبلغ من التأكيد، ومن محاسن الفصاحة، خلافاً لبعض من غلط[45].

وتعرض له كذلك في كتابه «معترك الأقران في إعجاز القرآن»[46] وهو نفس ما ذكره في «الإتقان».

ومن ثم أكتفي بهذه الإشارة عن السيوطي؛ لأن ما ذكره قد تعرض له الزركشي قبله بنصه.

وتعرض له أيضاً الفقيه العالم الطوفي سليمان في كتابه «الإكسير في علم

---

(43) مصطلحات بيانية في القرآن الكريم، ص13.

(44) البرهان، 3/ 11 ـ 33.

(45) الإتقان في علوم القرآن، 3/ 199.

(46) معترك الأقران في إعجاز القرآن، 1/ 358 وما بعدها.

التفسير» وعرفه بقوله: «وهو ذكر الشيء مرتين فصاعداً» ويرى أن فائدته تكمن في تأكيد الأمر وتفخيمه وتعظيمه، أو عكس ذلك، وهو عنده قسمان: تكرار اللفظ والمعنى جميعاً، وتكرار المعنى دون اللفظ، وصرح بأن كلًّا منهما مفيد وغير مفيد، واستشهد لذلك بأمثلة من القرآن نفسه لكل قسم منها يطول ذكرها[47].

وسار على نهجهم المحدثون في استعمال مصطلح التكرار، فاستخدموه في مصنفاتهم بدل مصطلح التصريف.

فهذا مصطفى صادق الرافعي ـ رحمه الله ـ يرى أن للتكرار معنى دقيقاً في التحدي، فقال: «وههنا معنى دقيقٌ في التحدي، ما نظن العرب إلا وقد بلغوا منه عجباً، وهو التكرار الذي يجيء في بعض آيات القرآن، فتختلف في طرق الأداء وأصل المعنى واحد في العبارات المختلفة، كالذي يكون في بعض قصصه لتوكيد الزجر والوعيد، وبسط الموعظة، وتثبيت الحجة ونحوها... وهو مذهب للعرب معروف، ولكنهم لا يذهبون إليه إلا في ضروب من خطابهم للتهويل، والتوكيد، والتخويف، والتفجع، وما يجري مجراها من الأمور العظيمة، وكل ذلك مأثور عنهم منصوص عليه في كثير من كتب الأدب والبلاغة»[48].

وقد نبه الإمام محمد أبو زهرة في حديثه عن الإطناب ومواضعه في القرآن أن التكرار ليس من الإطناب، وهو من الحشو، إذا كان في سياق واحد، فالسياق الواحد لا يتكرر فيه المعنى، ولا يتكرر فيه اللفظ، وإذا بدا للقارىء الذي لا يمحص المعاني والحقائق أن في الكلام القرآني تكراراً للمعنى، فإن ذلك عند ذوي الفهم السليم تفكير سقيم؛ لأن تكرار المعنى له وصف آخر، يؤدي فكرة جديدة.

وقد ضرب لذلك أمثلة وناقشها رداً على من ادعى تكراراً في المعنى،

---

(47) الإكسير في علم التفسير، ص245.

(48) إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، ص193 ـ 194.

مبيناً أنه لا تكرار، وأنه لا يوجد تكرار لفظي في جملة واحدة، ولا في موضع واحد[49].

ولندعه يحدثنا عن ذلك بقوله: «وقد ادعى بعض العلماء التكرار في مواضع في القرآن، وعلله بما لا يتنافى مع إعجاز القرآن الكريم، بل إنه من دلائل الإعجاز، إذ إن تكرار المعنى الواحد بعبارات مختلفة في مواضع مختلفة، مع جمال الألفاظ والجمل في مواضعها المختلفة، كأن يكرر المعنى في قصة في سور مختلفة، وكل عبارة معجزة في ذاتها، ويتحدى بها في نغمها وموسيقاها وألفاظها وجملها، وعجز العرب عن أن يأتوا بأي عبارة منها، دليل على كمال الإعجاز في جملته وفي أجزائه».

ونحن نرى أن لا تكرار في عبارات القرآن، بمعنى أن يكرر المعنى من غير حاجة إليه، بل ذكرنا أنه إذا تكرر لفظ أو معنى فإنما يكون ذلك لمناسبة جديدة، ويكون عدم ذكر ما يدعى فيه التكرار إخلالاً، وذلك مستحيل على كتاب الله تعالى»[50].

ويرى صاحب «دراسات قرآنية»: أن التكرار في القرآن من الظواهر التي تلفت النظر، وقد تكون أشد وضوحاً في السور المكية منها في السور المدنية، ولكن السور المدنية كذلك لا تخلو من التكرار.

ويؤكد بأن التكرار لا يأتي اعتباطاً، إنما يأتي لهدف مقصود، وقد أشار إلى أن القرآن حين يُتلى مجمعاً على صورته في المصحف، لا نجد فيه تكراراً حقيقياً بالمعنى المفهوم من اللفظ، إنما نجد ظاهرة أخرى في الحقيقة من حيث هي جمال فني في التعبير، ومن حيث هي لون من التأثير الوجداني فريد.

وقد قرر أن قليلاً جداً من الآيات، أو من العبارات هي التي وردت بنصها أكثر من مرة في القرآن لأمر مقصود. . .

---

(49) المعجزة الكبرى القرآن، ص313 ـ 315.

(50) نفسه، ص315 ـ 316.

وفيما عدا هذا القليل النادر، الذي يكرر بلفظه لهدف مقصود، نجد أن الظاهرة الحقيقية ليست هي «التكرار» وإنما هي التنويع.

وقد أشار كذلك إلى أن أكثر الموضوعات التي تكرر وتنوع في ذات الوقت هي موضوعات العقيدة، وذلك في السور المكية والمدنية على السواء.

وقد أتى على بعض النماذج من القصة في بعض السور، التي توهم لأول وهلة أن هناك تكراراً في المفردات وفي المجموع[51].

وقد استنتج من هذه النماذج التي أوردها أنها تجيء في كل مرة بصيغة مختلفة تماماً، ذلك أن كل سورة تركز على جانب معين، وتعرض ذات القصة لهدف مختلف، وكذلك تختلف المقادير المأخوذة من كل موضوع، في كل سورة عن الأخرى، با ختلاف الهدف من إيرادها، ونقطة التركيز فيها.

ومع ذلك لا توجد صورة مكررة بمعنى التماثل مع أية صورة أخرى، في أثناء هذا القصص المتكرر كله؛ لأن التماثل لا يحدث قط في القصص القرآني.

وأخيراً، قرر: أن التنويع لا التكرار هو الظاهرة الحقيقية في القرآن، وإنه لمن إعجاز هذا الكتاب أن يعرض الموضوعات التي يكرر ذكرها للتذكير، والتربية والتوجيه، بهذا القدر المعجز من التنويع، بحيث لا تتكرر صورتان متماثلتان أبداً في القرآن كله، على كثرة المواضع التي يرد فيها كل موضوع[52].

يلاحظ أن في الكلام السابق خلطاً بين مصطلح التكرار والتصريف؛ لأن صاحبه لم يهتد إلى المصطلح الصحيح، كما هو الحال عند غيره ممن سبقوه، ومن هذا الخلط ما ذكره بقوله: «وفيما عدا هذا القليل النادر، الذي يكرر بلفظه لهدف مقصود، نجد أن الظاهرة الحقيقية ليست هي «التكرار» وإنما هي التنويع، فقوله: هي التنويع، يعني التصريف ـ على ما بيناه فيما سبق ـ.

ونراه يقرن التكرار بالتنوع، إذ يقول: «إن أكثر الموضوعات تكرر وتنوع... هي موضوعات العقيدة».

(51) دراسات قرآنية، ص245 ـ 249.

(52) نفسه، ص251 ـ 261.

ومما يؤكد أيضاً خلطه بين المصطلحات وعدم تصريحه بمصطلح التصريف، ما استنتجه من النماذج التي أوردها، عن مصطلح التكرار، من أنها تجيء كل مرة بصيغة مختلفة تماماً، فاختلاف الصيغ يعني التصريف، وهو ما قرره في ختام نتائجه، حين قال: «إن التنويع لا التكرار هو الظاهرة الحقيقية في القرآن»[53].

إن هذا يرجع إلى عدم التدقيق في المصطلحات والتفريق بينها.

ويرى صاحب «الظاهرة الجمالية في القرآن» أن التكرار التام قليل في القرآن لا يتجاوز سوراً ستاً، مثل الرحمن، والتكاثر، أما الكثرة الكثيرة فهي تكرار في كلمة، وأحياناً (معدلة) أو في تركيب يزاد فيه أو ينقص منه حسب الحاجة الفكرية والجمالية في اللفظ والمعنى[54].

وذكر صاحب «الإعجاز في دراسات السابقين» أنه وقع في القرآن الكريم صور من التكرار اللفظي لبعض الجمل والكلمات أو الأحداث، كالقصص ونحوها، وبعض هذا التكرار يمر دون أن يجد من القارىء أو السامع شيئاً يلفته إليه؛ إذ يقع التكرار على نحو مألوف للأذن، على ما جرت به الأساليب البيانية في اللغة، وذلك كأن يتكرر اللفظ أو الجملة لغرض التوكيد.

وقد يجيء التكرار على صور غير مألوفة؛ فيبدو واضحاً أن لهذا التكرار مقصداً غير مقصد التوكيد، إذ يمتد ويطول في سلسلة تنتظم السورة كلها، وتأخذ بها من جميع أطرافها[55].

ثم قال: «إن تفرد القرآن بهذا اللون من الأسلوب مع احتفاظه بمستواه الذي عرف له من روعة النظم، وجماله، واتساق نغمه، هو شهادة قائمة للقرآن بالإعجاز»[56].

---

(53) انظر المرجع السابق.
(54) الظاهرة الجمالية في القرآن ـ نذير حمدان ـ، ص108.
(55) الإعجاز في دراسات السابقين ـ عبد الكريم الخطيب ـ، ص393.
(56) نفسه، ص413.

وممن قالوا بوجود التكرار في القرآن الكريم، صاحب «خصائص التعبير القرآني» مبيناً أنه يقع على وجوه منها:

1 ـ مرة يكون المكرر أداة تؤدي وظيفة في الجملة بعد أن تستوفي ركنيها الأساسيين.

2 ـ وأخرى تكرر كلمة مع أختها لداع بحيث تفيد معنى لا يمكن الحصول عليه بدونها.

3 ـ فاصلة تكون في سورة واحدة على نمط واحد.

4 ـ قصة تكرر في مواضع متعددة، مع اختلاف في طرق الصياغة، وعرض الفكرة.

5 ـ بعض الأوامر والنواهي والإرشادات والنصح، مما يقرر حكماً شرعياً. . .

ثم قال: «وتكرار القرآن في جميع هذه المواضع التي ذكرناها، والتي لم نذكرها مما يُلحظ عليها سمة التكرار، في هذا كله يباين التكرار القرآني ما يقع في غيره من الأساليب؛ لأن التكرار وهو فن قولي معروف، قد لا يسلم الأسلوب معه من القلق والاضطراب، فيكون هدفاً للنقد والطعن؛ لأن التكرار رخصة في الأسلوب، إذا صح هذا التعبير، والرخص يجب أن تؤتى في حذر ويقظة»[57].

إننا لسنا معه فيما يراه من تكرار في القرآن الكريم، بحثاً له عن تعليل مناسب؛ لأسباب منها:

أولاً: ما ذكره من أن التكرار لا يسلم من القلق والاضطراب. . . إلخ.

فإنه لا ينبغي أن نصف آي كتاب الله ـ تعالى ـ بهذا الوصف، الذي لم يصرح به القرآن الكريم، وقد أبدلنا خيراً منه مصطلحاً مناسباً لمقامه الكريم، وهو تصريف القول، في غير ما آية ـ ذكرناها ـ في أدلة التصريف القرآني.

ثانياً: ما صرح به من اختلاف طرق الصياغة، وعرض الفكرة، فإن في

---

(57) خصائص التعبير القرآني، 1/ 321 ـ 322.

اختلاف طرق الصياغة وعرض الفكرة نفياً للتكرار؛ لأنه إذا اختلفت طرق الصياغة، اختلفت معه المعاني[58].

وقد سمى بعض المهتمين بالبلاغة وعلوم القرآن مصطلح التكرار بالترداد، إذ نجد الجاحظ قد عقد له مبحثاً خاصاً في كتابه «البيان والتبيين»، وسماه بهذا الاسم، ونقل في كتابه هذا أقوالاً نورد منها قوله: «وجعل ابن السّمّاك يوماً يتكلّم وجارية له حيثُ تسمع كلامه، فلما انصرف إليها، قال لها: كيف سمعت كلامي؟ قالت: ما أحسنه لولا أنك تكثر ترداده، قال: أردّده حتّى يَفْهَمَهُ مَن لم يَفهمه، قالت: إلى أن يفهمه من لا يفهمه قد مَلّه من فهمه».

ونقل أيضاً قول سفيان بن عُيَيْنَة عن الزُّهري قوله: «إعادة الحديث أشد من نقل الصخر، ثم قال: «وجملة القول في الترداد، أنه ليس فيه حد ينتهي إليه، ولا يُؤتى وصفه، وإنما ذلك على قدر المستمعين، ومن يحضره من العوام والخواص».

وقد ورد هذا المصطلح في كلامه مراداً به التصريف، وذلك قوله: «وقد رأينا الله ـ عز وجل ـ ردد ذكر قصة موسى وهود، وهارون وشعيب، وإبراهيم ولوط، وعاد وثمود، وكذلك ذكر الجنة والنار، وأمور كثيرة لأنه خاطب جميع الأمم من العرب، وأصناف العجم، وأكثرهم غبي غافل، أو معاند مشغول الفكر، ساهي القلب»[59].

وعقد له أيضاً ابن أبي الإصبع المصري مبحثاً خاصاً في كتابه «تحرير التحبير» وهو عنده أن يعلق المتكلم لفظة من الكلام بمعنى، ثم يردها بعينها ويعلقها بمعنى آخر كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا جَآءَتْهُمْ ءَايَةٌ قَالُواْ لَن نُّؤْمِنَ حَتَّىٰ نُؤْتَىٰ مِثْلَ مَآ أُوتِىَ رُسُلُ ٱللَّهِ ٱللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُۥ﴾[60]، فالجلالة الأولى مضاف إليها، والثانية مبتدأ بها.

---

(58) انظر بلاغة تصريف القول في القرآن الكريم، (المقاصد الكبرى) 1/ 21.

(59) البيان والتبيين، 1/ 104 ـ 105.

(60) سورة الأنعام، الآية: 125.

ومن الترديد نوع يُسمّى التّرديد المتعدّد، وهو أن يتردد حرف من حروف المعاني، إما مرّة أو مرات، وهو الذي يتغير فيه مفهوم المسمى لتغير الاسم.

إما لتغاير الاتصال، أو تغاير ما يتعلق بالاسم، ومثال هذا النوع[61] قوله: ﴿وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُۥ مِنْهُمْ﴾[62].

وفرّق بين مصطلحي التكرار والترداد، إذ قال: «والفارق بين الترديد والتكرار أن اللفظة التي تُكرّر في التكرار لا تُفيد معنى زائداً بل الأولى هي تبيين للثانية، وبالعكس، واللفظة التي تردّد تفيد مَعْنى غير معنى الأولى منهما، واشتقاقهما مشعر بذلك؛ لأن الرّاد من وجه لا يبلغ إلا الموضع الذي أراده، والكارّ هو الذي انتهى إلى الموضع المراد»[63].

وورد هذا المصطلح عند صاحب «الطراز» مراداً به معنى غير معنى التصريف، وذلك قوله: «والترديد تفعيل من قولهم ردّد الثوبَ من جانب إلى جانب، وردّد الحديث ترديداً، أي كرّره، ومعناه في مصطلح علماء البيان أن تُعَلَّقَ اللفظة بمعنى من المعاني، ثم تردُّها بعينها وتعلقها بمعنى آخر، وعند هذا يحسن رَصْفُه ويُعْجِبُ تأليفه»[64].

وعده السيوطي في كتابه «معترك الأقران في إعجاز القرآن» قسماً من أقسام التكرار، إذ قال: «ومنه ما كان لتعدد المتعلق، بأن يكون المكرر ثانياً متعلقاً بغير ما تعلق به الأول، وهذا القسم يسمى بالترديد، كقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ۖ ٱلْمِصْبَاحُ فِى زُجَاجَةٍ ۖ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّىٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ﴾[65] وقد وقع فيها الترديد أربع مرات»[66].

وتعقبه الأستاذ أبو زيد، قائلاً: «ويفهم من كلام السيوطي أنه استعمل

---

(61) تحرير التحبير، ص253.
(62) سورة المائدة، الآية: 53.
(63) تحرير التحبير، 254 ـ 255.
(64) الطراز، 3/ 82.
(65) سورة النور، الآية: 35.
(66) معترك الأقران في إعجاز القرآن، 1/ 260.

الترديد بمعنى غير معنى التصريف، كما يفهم منه أن في القرآن أسلوباً يظن تكراراً وليس منه.

وذكر من أمثلة هذا الأسلوب الأمثال والقصص، لكنه لم يذكر أن هذا الأسلوب هو ما سماه القرآن بالتصريف»[67].

وقد ورد هذا المصطلح مراداً به التصريف في تفسير أبي حيان الأندلسي، عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَٰذَا الْقُرْآنِ مِن كُلِّ مَثَلٍ فَأَبَىٰ أَكْثَرُ النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا﴾[68] إذ قال: «لما ذكر ـ تعالى ـ عجز الإنس والجن عن أن يأتوا بمثل القرآن نبه على فضله ـ تعالى ـ بما ورد فيه، وضرب من الأمثال والعبر، التي تدل على توحيده ـ تعالى ـ ومع كثرة ما ورد من الأمثلة وأسبغ من النعم أبى أكثر الناس إلا كفوراً»[69].

2 ـ مساوىء التكرار:

تباينت آراء العلماء حول مصطلح التكرار ـ كما رأينا في العرض السابق ـ فمنهم من يرى أن التكرار من الفصاحة والبيان، ومنهم من يرى عكس ذلك، وأنا لا أنكر أن بعض أنواع التكرار من الفصاحة، ولكن أرى أن نستبدل به مصطلخ التصريف القرآني؛ لما في التكرار من المساوي التي يراها بعض العلماء، الذين تعرضوا لهذا المصطلح والتي ألخصها في:

أ ـ **الكراهة**: إذ يرى كثير من العلماء، أن في التكرار كراهة، كما قال ابن جمَّاعة، عند توجيهه لقوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ﴾[70]: «إن في ذلك كما قدمنا مرات للتفنن؛ لكراهة التكرار؛ لما فيه من مج النفوس»[71].

ب ـ **القبح**: وممن وصفه بذلك ابن النقيب، فقال: «فهو التكرار العاري عن

(67) مصطلحات بيانية في القرآن الكريم، ص9 ـ 10.

(68) سورة الإسراء، الآية: 89.

(69) البحر المحيط، 6/ 77.

(70) سورة النور، الآية: 56.

(71) كشف المعاني، ص273.

الفائدة، وهو لا يخلو إما أن يكون في المعنى وحده، أو في المعنى واللفظ معاً، أما الأول فقد أعابه بعضهم مطلقاً، وبعضهم فصّل فأعابه على الناثر وعلى الناظم، وأما الثاني فقد اتفق على قبحه»[72].

ج ـ **عديم الفائدة**: كما صرح بذلك الإمام الغزالي حين قال: «إن حد المكرر ما لا ينطوي على مزيد فائدة»[73]، وصرح به أيضاً الطوفي سليمان، حين قسم التكرار إلى مفيد وغير مفيد[74].

د ـ **التكرار من الحشو**: كما صرّح بذلك الإمام محمد أبو زهرة حين قال: «إن التكرار ليس من الإطناب، وهو من الحشو»[75].

هـ ـ **السآمة والملل**: اللذان يحدثهما التكرار، وقد أشار إلى شيء من ذلك الجاحظ حين قص علينا ما حصل بين ابن السّماك وجاريته، عندما سألها عن ترداد كلامه، فأجابته: ما أحسنه لولا كثرة ترداده، وحاورها في ذلك حتى قالت له: قد مله من فهمه[76].

و ـ القلق والاضطراب، كما صرح بذلك صاحب «خصائص التعبير القرآني» إذ قال: «لأن التكرار وهو فنّ قولي معروف قد لا يسلم الأسلوب معه من القلق والاضطراب، فيكون هدفاً للنقد والطعن»[77].

خامساً: إطلاق مصطلح التصريف القرآني أولى دلالة من التكرار:

إن إطلاق مصطلح التصريف القرآني وتوجيه الآيات الكريمة من خلاله أولى دلالة من مصطلح التكرار، اقتداء بكتاب الله ـ تعالى ـ الذي يرشدنا إلى مصطلح التصريف، ولما وصف به التكرار من المساوي، تنزيهاً للقرآن عن

(72) مقدمة تفسير ابن النقيب، ص113.
(73) جواهر القرآن، ص39 ـ 42.
(74) الإكسير في علم التفسير، ص245.
(75) المعجزة الكبرى، ص313.
(76) البيان والتبيين، 1/ 104.
(77) خصائص التعبير القرآني، 1/ 322.

المطاعن، ولما رأيناه كذلك من تضارب بين العلماء حول مصطلح التكرار، وحتى الواحد منهم تراه غير مستقر على رأي معين، فمرة يثبت التكرار ومرة ينفيه.

وتأسيساً على ما ذكرنا من أدلة نرى أنه ليس هنالك تكرار في القرآن الكريم، وإنما هو تصريف للبيان القرآني، بدليل أن الذي يستقرىء الكتاب العزيز لا يجد نصاً بذلك، بمعنى أن الله ـ تعالى ـ لم يقل كررنا الآيات أو رددناها، وإنما قال تعالى: ﴿ٱنظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ ٱلْآيَـٰتِ﴾(78) وقال: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُصَرِّفُ ٱلْآيَـٰتِ﴾(79) وقال: ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِى هَـٰذَا ٱلْقُرْءَانِ﴾(80) وغيرها من الآيات الدالة على التصريف التي ذكرناها في موضعها من هذا البحث.

وهذا من باب أولى أن ينفي هذه الصفة عن القرآن الكريم، الذي قال الله فيه: ﴿كِتَـٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَـٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾(81).

ومما يؤكد ما ذهبنا إليه أيضاً أن القرآن الكريم صرح بذكر اللفظ المناسب وبعدم استعمال ما فيه طعن، مثل قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقُولُوا۟ رَٰعِنَا وَقُولُوا۟ ٱنظُرْنَا وَٱسْمَعُوا۟ ۗ وَلِلْكَـٰفِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾(82).

وقد فطن إلى هذا الملحظ الدقيق كثير من العلماء، منهم الإمام الغزالي، الذي نفى التكرار في القرآن الكريم نفياً قاطعاً، إذ قال: «وقوله ثانياً: ﴿ٱلرَّحْمَـٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ إشارة إلى الصفة مرة أخرى، ولا تظن أنه مكرر، فلا تكرار في القرآن، إذ حدُّ المكرر ما لا ينطوي على مزيد فائدة، وذكر الرحمن بعد ذكر العالمين، وقبل: ﴿مَـٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ﴾ ينطوي على فائدتين عظيمتين في تفضيل مجاري الرحمة...

والمقصود أنه لا مكرر في القرآن، فإن رأيت شيئاً مكرراً من حيث الظاهر

---

(78) سورة الأنعام، الآية: 47.

(79) نفسها، 106.

(80) سورة الإسراء، الآية: 41.

(81) سورة هود، الآية: 1.

(82) سورة البقرة، الآية: 103.

فانظر في سوابقه ولواحقه لينكشف لك مزيد الفائدة في إعادته»[83].

«وقد ناقش في كون ﴿ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ بمعنى واحد العلاّمة الشيخ محمد عبده المصري، في بعض مباحثه التفسيرية قائلاً: إن ذلك غفلة نسأل الله أن يسامح صاحبها، ثم قال: وأنا لا أجيز لمسلم أن يقول في نفسه أو بلسانه، إن في القرآن كلمة جاءت لتأكيد غيرها، ولا معنى لها في نفسها، بل ليس في القرآن حرف جاء لغير معنى مقصود»[84].

وقد تصدى لهذا الرأي ـ يعني التكرار ـ سابقون في فهم اللغة والدين، أحدهم الشريف الرضيّ، الذي دفع في كتابه «حقائق التأويل» أن يكون قد وقع في الكتاب تكرار للتوكيد، وأحدهم أبو العباس بن المعتز، الذي قال في كتابه «البديع» حين تكلم عن المذهب الكلامي، وهذا باب ـ أي التكرار ـ ما علمت أني وجدت منه في القرآن شيئاً، وهو ينسب إلى التكلُّف ـ تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ـ.

أما ما قيل: من أنها معان تكررت في القرآن فإنه أمر أشد صعوبة، وأبعد خطراً، فقد تجيء هذه المعاني في نظائر مختلفة الألفاظ، ومسالك الأداء، فتبلغ في تصرفها، وتعدد أساليبها حداً معجزاً، قد لا يمر أحد مهما تكشف له من بلاغة القرآن، إلا أن تغيب عنه أسرار من هذه النظائر والأشباه. . .

وحتى من قالوا بمذهب التكرير في القرآن، فإنهم لم يبتعدوا عن كونه يقع في مواقع مختلفة تكون مقدمات لمقاصد أو نتائج لمقدمات ولكنها تختلف مواقعها وأغراضها[85].

وقد نفاه أيضاً الرازي، عند قوله تعالى: ﴿كَمَآ أَرۡسَلۡنَا فِيكُمۡ رَسُولٗا مِّنكُمۡ يَتۡلُواْ عَلَيۡكُمۡ ءَايَٰتِنَا وَيُزَكِّيكُمۡ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحِكۡمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمۡ تَكُونُواْ تَعۡلَمُونَ﴾[86] فقال: «أما قوله تعالى: ﴿وَيُعَلِّمُكُمُ ٱلۡكِتَٰبَ﴾ فليس بتكرار؛ لأن

---

(83) جواهر القرآن، ص39 ـ 42.

(84) تفسير القاسمي، 2/5 وتفسير المنار، 1/46.

(85) حقائق التأويل في متشابه التنزيل، ص82، ومن الأشباه والنظائر في القرآن الكريم، ص17.

(86) سورة البقرة، الآية: 150.

تلاوة القرآن عليهم غير تعليمه إياهم، وأما «الحكمة» فهي العلم بسائر الشريعة التي يشتمل القرآن على تفصيلها. . .

أما قوله: ﴿وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾ فهذا تنبيه على أنه ـ تعالى ـ أرسله على حين فترة من الرسل»[87].

وكذلك عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَقَفَّيْنَا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم بِعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْإِنجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ﴾[88].

فقال: «السؤال الثاني: لم كرر قوله: ﴿مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ والجواب: ليس فيه تكرار؛ لأن في الأول أن المسيح يصدق التوراة، وفي الثاني الإنجيل يصدق التوراة»[89].

وقال السيوطي: «ومن أمثلة ما يُظنُّ تكراراً، وليس منه ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ ۝ لَآ أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ﴾[90] إلىء آخرها، فإن: ﴿لَآ أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ﴾ أي في المستقبل ﴿وَلَآ أَنتُمْ عَٰبِدُونَ﴾ أي في الحال ﴿مَآ أَعْبُدُ﴾في المستقبل ﴿وَلَآ أَنَا۠ عَابِدٌ﴾ أي في الحال ما عبدتم في الماضي، ﴿وَلَآ أَنتُمْ عَٰبِدُونَ﴾ أي في المستقبل ﴿مَآ أَعْبُدُ﴾ في الحال، فالحاصل أن القصد نفي عبادته لآلهتهم في الأزمنة الثلاثة»[91].

وقد نفاه كذلك مصطفى محمود، وأشار إلى التصريف، دون أن يصرح به، في كتابه «القرآن كائن حي» إذ قال: «يظل هناك وجه معجز من وجوه القرآن، ربما كان أهم من كل هذه الوجوه، يحتاج إلى وقفة طويلة، وهو ما أسميته بالمعمار أو البنية الهندسية، أو التركيب العضوي، أو الترابط الحيّ بين الكلمة والكلمة، وما أشبه القرآن في ذلك بالكائن الحي. . .

---

(87) تفسير الفخر الرازي 4/ 158.

(88) سورة المائدة، الآية: 48.

(89) نفسه، 12/ 10.

(90) الكافرون، 1، 2.

(91) الإتقان، 3/ 203.

الكلمة فيه أشبه بالخلية، فالخلايا تتكرر وتتشابه في الكائن الحي، ومع ذلك فهي لا تتكرر أبداً، وإنما تتنوع وتختلف، وكذلك الكلمة القرآنية، فإننا نراها تتكرر في السياق القرآني، ربما مئات المرات، ثم نكتشف أنها لا تتكرر أبداً على الرغم من ذلك، إذ هي في كل مرة تحمل مشهداً جديداً، وما يحدث أنها تخرج بنا من الإجمال إلى التفصيل، وأنها تتفرع تفرعاً عضوياً تاماً»(92).

وقد أشار صاحب «ظواهر قرآنية في ضوء الدراسات اللغوية بين القدماء والمحدثين» إلى أن ما يظنه بعضهم تكراراً، هو ليس من التكرار، وضرب لذلك مثلاً بسورة الكافرون، ثم قال: «فإن من يعاود النظر يجد أن الموقف اقتضى اختيار تلك الوحدات اللغوية، وأن الدلالة كانت في حاجة لها، وأن المعنى اللغوي لا يكمل إلا بها، وأنه لا تكرار فيها، والحاصل أن القصد نفي عبادته لآلهتهم في الأزمنة الثلاثة في الماضي والحاضر والمستقبل»(93).

تلك بعض الأدلة التي تبين أنه لا تكرار ولا ترداد في القرآن وإنما هو تصريف للبيان القرآني.

ومن ثم فإنه ينبغي أن نبعد هذا المصطلح عن القرآن الكريم؛ لأنه لا يليق ببيانه المعجز، وسر عظمته.

ومما يؤكد كذلك ما اخترناه من أن ما يراه بعض المهتمين بالدراسات القرآنية والبلاغية، أن في القرآن تكراراً هو تصريف للبيان القرآني، ما عرَّفه به أبو بكر الباقلاني بقوله: «وتصريف المعنى في الدلالات المختلفة ما كرر من قصة موسى في مواضع»(94).

وما يراه محمد أبو زهرة من أن التكرار من تصريف البيان، لا من الإطناب المجرد، إنما هو لمقاصد ولتوجيه النظر، ومناسبة المقام، ويقول أيضاً: «وإن

(92) القرآن كائن حي، ص4.

(93) ظواهر قرآنية في ضوء الدراسات اللغوية بين القدماء والمحدثين، ص67.

(94) إعجاز القرآن، ص274.

ذلك التكرار من تصريف القول، الذي هو وجه من وجوه البيان القرآني، الذي قصد إليه الكتاب العزيز»[95].

وخلاصة القول في هذا الموضوع، أن مصطلح التصريف أولى دلالة في توجيه الآيات الكريمة من مصطلح التكرار، وأن ما ذهب إليه أولئك لا يعد تكراراً؛ فلو تأملنا الآيات المتشابهة، والآيات التي يرون أنها مكررة؛ لتبين لنا اختلاف كبير في بعض مفرداتها، واختلاف في سوابقها ولواحقها وأسباب نزولها.

ومن هنا فإن هذا التنوع البياني في الآيات، هو تصريف للقول في القرآن الكريم، في أعلى مراتبه، وله مقاصد ومرام يرمي إليها في كل مرة، بل في كل كلمة من آي كتاب الله ـ تعالى ـ ذلكم البيان الرائع، والتصريف العجيب، الذي أعجز الإنس والجن فرادى ومجتمعين[96].

والحمد لله رب العالمين

مصادر البحث ومراجعه

1 ـ **القرآن الكريم، مصحف الجماهيرية**، برواية الإمام قالون، والرسم العثماني على ما اختاره الحافظ أبو عمرو الداني، أشرفت على إعداده وطباعته ونشره، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، طرابلس ليبيا.

2 ـ **الإتقان في علوم القرآن**، للحافظ جلال الدين السُّيوطي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار التراث القاهرة، ط الثالث 1405هـ.

3 ـ **الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز**، تأليف الإمام الحافظ عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، اعتنى بطبعه وقدم له رمزي سعد الدين دمشقية، دار البشائر الإسلامية بيروت، ط الأولى، 1408هـ/ 1987م.

(95) المعجزة الكبرى القرآن، ص160 ـ 162.

(96) بلاغة تصريف القول في القرآن الكريم، 1/ 27 ـ 28.

4 ـ **إعجاز القرآن للإمام أبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني**، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية بيروت، ط الأولى، 1411هـ، 1991م.

5 ـ **إعجاز القرآن والبلاغة النبوية**، تأليف مصطفى صادق الرافعي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1410هـ/ 1990م.

6 ـ **إعجاز القرآن، الإعجاز في دراسات السابقين**، عبد الكريم الخطيب، دار الفكر العربي، ط الأولى، 1974م.

7 ـ **الإكسير في علم التفسير للعالم الطوفي سليمان**، تحقيق عبد القادر حسين، مكتبة الآداب لصاحبها علي حسين، القاهرة، د.ت.

8 ـ **البرهان في علوم القرآن**، للإمام بدر الدين الزركشي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، ط الثالثة، 1400هـ/ 1980م.

9 ـ **بلاغة تصريف القول في القرآن الكريم (المقاصد الكبرى)** إعداد الباحث: عبد الله محمد النقراط، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، السنة الجامعية 1997/ 1998م، وهي أطروحة دكتوراه (مرقونة) لم تنشر بعد.

10 ـ **بيان إعجاز القرآن للخطابي**، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن للرماني، والخطابي وعبد القاهر الجرجاني، تحقيق وتعليق: محمد خلف الله أحمد، ومحمد زغلول سلام، دار المعارف القاهره، د.ت.

11 ـ **البيان والتبيين للجاحظ**، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الجيل بيروت، د.ت.

12 ـ **تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة**، شرح ونشر السيد أحمد صقر، المكتبة العلمية بيروت، ط الثالثة، 1401هـ/ 1981م.

13 ـ **تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن لابن أبي الإصبع المصري**، تقديم وتحقيق حفني محمد شرف، وزارة الأوقاف. المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، 1416هـ 1995م.

14 ـ **تفسير البحر المحيط**، لمحمد بن يوسف الشهير بأبي حيان الأندلسي، دراسة وتحقيق وتعليق: عادل أحمد عبد الموجود وآخرين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط الأولى، 1413هـ/ 1993م.

15 ـ **تفسير التحرير والتنوير**، محمد الطاهر بن عاشور، النشرة الثانية، الدار التونسية للنشر، 1973م.

16 ـ **تفسير فخر الدين الرازي، المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب**، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط الأولى، 1401هـ/ 1981م.

17 ـ **تفسير القاسمي: المسمى محاسن التأويل**، تأليف محمد جمال الدين القاسمي، طبع وتصحيح محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي، وشركاه، ط الأولى، 1376هـ/ 1957م.

18 ـ **تفسير القرآن الحكيم، الشهير بتفسير المنار**، للإمام محمد رشيد رضا، دار الفكر، بيروت، ط الثانية، د.ت.

19 ـ **جواهر القرآن، لحجة الإسلام**، أبي حامد الغزالي، مكتبة الجندي بمصر، د.ت.

20 ـ **حقائق التأويل في متشابه التنزيل**، تأليف الشريف الرضِيّ، شرح العلامة محمد الرضا آل كاشف الغطاء، دار الأضواء، بيروت، ط الأولى، 1406هـ/ 1986م.

21 ـ **خصائص التعبير القرآني وسماته البلاغية**، عبد المنعم إبراهيم محمد المعطي، مكتبة وهبة القاهرة، ط الأولى، 1413هـ/ 1992م.

22 ـ **دراسات قرآنية**، محمد قطب، دار الشروق بيروت، دار الثقافة الدار البيضاء، طبعة 1414هـ/ 1993م.

23 ـ **ظاهرة التكرار في القرآن الكريم**، لعبد المنعم السيد حسن، دار المطبوعات الدولية، القاهرة، ط الأولى، 1400هـ 1980م.

24 ـ **الظاهرة الجمالية في القرآن الكريم**، نذير حمدان، دار المنار جدة ط الأولى، 1412هـ/ 1991م.

25 ـ **ظواهر قرآنية في ضوء الدراسات اللغوية بين القدماء والمحدثين**، البدراوي زهران، دار المعارف القاهرة، ط الثانية، 1993م.

26 ـ **القرآن كائن حيّ**، مصطفى محمود، دار المعارف القاهرة، ط الثالثة، د.ت.

27 ـ **كتاب الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز**، تأليف يحيى بن حمزة، دار الكتب العلمية، بيروت، 1400هـ/ 1980م.

28 ـ **كشف الظنون حاجي خليفة**، منشورات مكتبة المثنى، بغداد، د.ت.

29 ـ **كشف المعاني في المتشابه من المثاني**، تأليف بدر الدين بن جماعة، تحقيق وتعليق عبد الجواد خلف، منشورات جامعة الدراسات الإسلامية، كراتشي باكستان، ط الأولى، 1410هـ/ 1990م.

30 ـ **لسان العرب لأبي الفضل جمال الدين بن منظور**، دار الفكر، ودار صادر بيروت، د.ت.
31 ـ **المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر**، لضياء الدين بن الأثير، قدمه وعلق عليه أحمد الحوفي وبدوي طبانة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، ط الثانية، د.ت.
32 ـ **مصطلحات بيانية في القرآن الكريم**، بحث للأستاذ أحمد أبو زيد، لم ينشر بعد.
33 ـ **معترك الأقران في إعجاز القرآن**، لأبي الفضل جلال الدين السيوطي، ضبط وتصحيح أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط الأولى، 1408هـ/ 1988م.
34 ـ **المعجزة الكبرى القرآن**، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، 1390هـ/ 1970م.
35 ـ **المفردات في غريب القرآن**، تأليف أبي القاسم الحسين بن محمد، المعروف بالراغب الأصفهاني، تحقيق وضبط محمد سيد كيلاني، دار المعرفة بيروت، د.ت.
36 ـ **مقدمة تفسير ابن النقيب المصري، إشراف لجنة تحقيق التراث، منشورات دار مكتبة الهلال بيروت 1989م، وقد نسب خطأ لابن قيم الجوزية، بعنوان: «الفوائد المشوق إلى علوم القرآن».**
37 ـ من الأشباه والنظائر في القرآن الكريم، تأليف عبد العزيز سيدالأهل، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، 1400هـ/ 1980م.
38 ـ **المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع**، لأبي محمد القاسم السجلماسي، تقديم وتحقيق: علال الغازي، مكتبة المعارف، ط الأولى، 1401هـ/ 1980.
39 ـ **النكت في إعجاز القرآن**، للرماني، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، للرماني والخطابي وعبد القاهر الجرجاني، تحقيق وتعليق: محمد خلف الله أحمد، ومحمد زغلول سلام، دار المعارف القاهرة، د.ت.

ابن مضاء القرطبي في الميزان

الدكتور عائد كريم علوان الجريزي



هو أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن بن مضاء اللخمي القرطبي (ت 592هـ) درس كتاب سيبويه في إشبيلية على «ابن الرماك»، وأخذ الحديث عن القاضي «عياض»، وتولى القضاء في دولة الموحدين في عهد حاكمها «يعقوب بن يوسف بن عبد المؤمن» الذي حكم من سنة 580هـ ـ 595هـ، وأمر بإحراق كتب المذهب المالكي بعد تجريدها من الآيات القرآنية وأحاديث الرسول ﷺ[1]، لاعتناقه المذهب الظاهري الذي أسسه في المشرق داود بن علي الأصفهاني (202هـ ـ 270هـ) ونشره في المغرب ابن حزم الأندلسي

(1) المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب ص201 ـ 202.

(384هـ ـ 456هـ)[2]، ويقوم هذا المذهب على إنكار القياس، والتعليل، وعدم الأخذ بالفروع، والاقتصار على القرآن والسنة. قال ابن حزم: «ذهب أصحاب الظاهر إلى إبطال القول بالقياس في الدين جملة، وقالوا لا يجوز الحكم البتة في شيء من الأشياء كلها إلا بنص كلام الله تعالى أو بنص كلام النبي ﷺ أو ما صح عنه عليه الصلاة والسلام من فعل أو إقرار»[3].

وقال أيضاً: «لا يحل لأحد تعليل في الدين ولا القول بأن هذا سبب الحكم إلا أن يأتي به نص»[4].

وابن مضاء في كتابه «الرد على النحاة» طبق مبادىء المذهب الظاهري، وشن حملته على النحو والنحاة على غرار الحملة على كتب الفقه. . .

آراء النقاد في كتاب «الرد على النحاة»:

اختلف النقاد في تقويم الآراء التي وردت في الكتاب، فذهب الدكتور طه حسين إلى أنه فكر في هدم النحو ولم يفكر في إصلاحه[5]، ورأى الدكتور أحمد مكي الأنصاري أن أبا زكريا الفراء كان الملهم الأول لابن مضاء في دعوته إلى إصلاح النحو أو، على الأقل، كان له في الإلهام نصيب وفير[6]. . . وأن ابن مضاء أخذ آراء الفراء في الخلاف ونسبها إلى نفسه دون أن يضيف إليها جديداً، ودون أن يشير إلى صاحب الفضل أو، على الأقل، مصدر الإلهام[7]، ورأى الدكتور شوقي ضيف أن ابن مضاء حاول في حملته أن يهدي النحاة إلى سواء السبيل «وأن يعودوا إلى النهج المستقيم؛ إذ يراهم ضلوا وأضلوا الناس في

(2) انظر، د. خديجة، المدارس النحوية ص397، وعبد القادر، خصائص مذهب الأندلس النحوي ص29 ـ 30.

(3) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام 7/ 55.

(4) السابق، 8/ 92، 114.

(5) مجلة مجمع اللغة العربية، القاهرة، 7/ 76، 1953.

(6) د. أحمد مكي، أبو زكريا الفراء، ومذهبه في النحو واللغة ص423.

(7) السابق، ص427.

وعثاء النحو وشعابه، وكثرة ما فرعوا فيه من فروع وأقاموا من حجج وعلل[8]، وأنه يريد أن يحذف منه كل ما يستغني الناس عنه في معرفة نطق العرب بلغتهم. وإنه ليتصور أحوال أواخر الكلم كأحوال أوائله، فهي أحوال لغوية بسيطة لا تحتاج معرفتها إلى عسر في الفهم، ولا إلى بعد في التأويل، وإنما على النحو أن يسجل هذه الأحوال وأن يضع القواعد لضبطها، دون جنوح إلى أقيسة وعلل يمليها الغرض، أو الوهم أو الخيال»[9]. ورأى الأستاذ معاذ السرطاوي: أنه جاء بآراء نحوية مبتكرة لم يسبقه إليها أحد من قبل؛ حيث نادى باتباعها بما توافر له من جرأة كبيرة، وذكاء وقاد قل توافرهما لباحث غيره في ذلك العصر[10].

وقبل أن نحكم للرجل أو عليه لا بد أن نستعرض الآراء التي وردت في كتابه، ونسبر غورها ونتقصى أصالتها أهي آراؤه؟ أتكون نظرية جديدة يمكن الركون إليها والاستعاضة بها عن غيرها، وأنها البديل عن آراء الخليل، وسيبويه... والكسائي، والفراء، ومن أمضى العمر كله في تتبع كلام العرب؟ أفيها جدة غفل النحاة عنها؟ أهي آراء مبتكرة لم يسبقه إليها أحد كما قال السرطاوي أم هي بضاعتنا ردت إلينا؟ أهدم النحو كما قال الدكتور طه حسين أم أراد هداية النحاة الذين ضلوا كما قال الدكتور شوقي ضيف؟... تلك هي أسئلة والإجابة عنها تهدينا إلى الطريق الصحيح للحكم الصائب والمنصف على كتاب «الرد على النحاة».... وإذا انتقلنا إلى دراسته ـ بعد أن أوضحنا الظروف التي أحاطت به وبصاحبه، وعرضنا شيئاً من آراء النقاد وبينا الطريق الذي سنسلكه للوصول إلى غايتنا ـ نجد أن الكتاب تضمن شكوى من النحو حملته على ذكر آراء، فأما الشكوى فهو مسبوق بها؛ إذ هي موجودة على ألسنة الناس منذ القرن الثاني الهجري، فخلف الأحمر (ت 180هـ) شخّص الأمور التي يعاني منها دارسو العربية ويتعلموها في مختصره «المقدمة» فقال: «لما رأيت النحويين وأصحاب العربية قد استعملوا التطويل وكثرة العلل، وأغفلوا ما يحتاج إليه

(8) د. شوقي ضيف، مقدمة كتاب الرد على النحاة ص17.

(9) السابق، ص43.

(10) السرطاوي، معاذ، ابن مضاء القرطبي وجهوده النحوية ص8.

المتعلم في النحو من المختصر والطرق العربية، والمأخذ الذي يخف على المبتدىء حفظه، ويعمل فيه عقله، ويحيط به فهمه، أنعمت النظر والفكر في كتاب أؤلفه، وأجمع فيه الأصول والعوامل على أصول المبتدئين، ليستغني به المتعلم عن التطويل فعملت هذه الأوراق»[11].

والجاحظ المتوفى سنة 255هـ كان يعيب على الأخفش الغموض وسوء الترتيب فيقول له: «أنت أعلم الناس بالنحو، فلم لا تجعل كتبك مفهومة كلها؟ وما بالنا نفهم بعضها، ولا نفهم أكثرها؟ ومالك تقدم بعض العويص وتؤخر بعض المفهوم؟...»[12]. وأما الآراء فهي في العامل الظاهر والمقدر، والعلل، والقياس، وحذف الفضول.

أولاً: العامل:

رأى أن العوامل النحوية توقيفية من فعل الله تعالى، وإنما تنسب إلى الإنسان كما ينسب إليه سائر أفعاله الاختيارية، وأن القول بأن الألفاظ يحدث بعضها بعضاً باطل عقلاً وشرعاً لا يقول به أحد العقلاء، لأن الفاعل ـ أي العامل ـ لا بد أن يكون موجوداً حينما يفعل فعله، ولا يحدث الإعراب فيما يحدث فيه إلا بعد عدم العامل، فلا ينصب «زيد» بعد «إن» في قولنا: إن زيداً، إلا بعد عدم «إن»[13].. وأما العوامل النحوية فلم يقل بعملها عاقل لا ألفاظها ولا معانيها، لأنها لا تفعل بإرادة كالحيوان، ولا بطبع كما تحرق النار ويبرد الماء[14]... واعترض على نسبة العمل إلى العوامل المحذوفة، لأن نسبة العمل إلى معدوم على الإطلاق محال[15]. وقسم المحذوفة منها على ثلاثة أقسام: قسم ما لا يتم الكلام إلا به ـ وهذا يقبله ـ[16] وقسمان: يرفضهما وهما محذوف لا حاجة بالقول إليه، بل هو تام بدونه كالمقدر في باب الاشتغال،

(11) خلف الأحمر، مقدمة في النحو ص33 ـ 34، دمشق 1961م.

(12) الجاحظ، الحيوان 1/ 91 الحلبي.

(13) ابن مضاء، الرد ص87.

(14) السابق، 88.

(15) السابق، 92.

(16) السابق، 92.

ومتعلق شبه الجملة الواقعة خبراً أو صلة أو صفة أو حالاً..[17] ومحذوف إذا أظهر تغير الكلام عما كان عليه قبل إظهاره كتقدير الفعل ناصباً للمنادى[18].

وتقدير «أن» بعد فاء السببية وواو المعية[19]، ثم نبه على أن إجماعهم ليس بحجة على من خالفهم[20]، من ذلك ادعاؤهم أن النصب والخفض لا يكون بعامل لفظي، وأن الرفع منها يكون بعامل لفظي وبعامل معنوي[21].

ذلك موجز ما قاله ابن مضاء عن العوامل النحوية ولنا عليه عدة ملاحظات هي:

أ ـ أنّ ابن مضاء القرطبي لم يفهم قصد النحاة في العامل، لأنه يرى أن العامل «إما أن يفعل بإرادة كالحيوان وإما أن يفعل بالطبع كما تحرق النار ويبرد الماء...[22] وأن تلك العوامل...» لا تعمل بإرادة ولا طبع.[23]... وأما النحاة الأوائل أو حذاقهم فلم ينظروا إلى العوامل بهذا المنظار، ولم يقصدوا هذا المعنى الذي فهمه ابن مضاء وعابهم عليه، لأنهم قالوا: «إن العوامل في هذه الصناعة ليست مؤثرة حسية كالإحراق للنار والإغراق للماء والقطع للسيف، وإنما هي أمارات ودلالات، فالأمارة والدلالة تكون بعدم شيء كما تكون بوجود شيء، ألا ترى أنه لو كان معك ثوبان وأردت أن تميّز أحدهما من الآخر فصبغت أحدهما وتركت صبغ الآخر لكان ترك صبغ أحدهما في التمييز بمنزلة صبغ الآخر فكذلك ها هنا»[24].

ومعنى هذا أن العوامل النحوية عندهم هي علامات، وسوف تعرف بها مواقع الإعراب وحالاته، إذ تهدي إلى مواضع الرفع، والنصب، والجر،

(17) السابق، 89.
(18) السابق، 99.
(19) الرد، 89.
(20) السابق، 93.
(21) السابق، 85.
(22) السابق، 87.
(23) السابق، 88.
(24) ابن الأنباري، الإنصاف 1/ 31.

والجزم، كأن يقال للدارس: إن الفعل المضارع ينصب بعد «أن، ولن، وكي، وإذن...» وأنه يجزم بعد «لم، ولما... وبقية الأدوات المعروفة...» وأن المبتدأ ينصب بعد الأحرف المشبهة بالفعل... ويرفع هو وينصب الخبر بعد الأفعال الناقصة... وأن الأسماء تجر بعد حروف معينة...

وهذه العلامات لا بد منها، ولا بد من القول بها وحفظها للاهتداء إلى سمت كلام العرب، ودوران الحركات فيه...، ولأنهم ـ أحياناً ـ لاحظوا شيئاً من التلازم أو التناغم الصوتي بين الأدوات والعلامات الإعرابية، ولزيادة في تقريب المسألة إلى الأذهان، وسهولة الحفظ قالوا إنها عملت فيما بعدها، وقالوا ـ مثلاً ـ: «الحروف التي ترفع كل اسم بعدها وذكروا... إنما كأنما، هل، وأين، ومتى، وحيث...»[25]. وقالوا الحروف التي تخفض ما بعدها، ولم يقتصروا على حروف الجر بل ذكروا الظروف، وكل، وبعض، وغير... وإلخ»[26].

يتضح من ذلك كله أن المسألة مسألة تعليمية بحتة، ولا تعجب إن قلت: تيسيرية، ولكن الإيغال في ذلك، وسوء الفهم أديا إلى الصعوبة النحوية، وبناء على هذا يطرد على الموغلين والقاصرين في فهم قصد النحاة، المثل العربي: «أساء سمعاً فأساء إجابة، ويطرد على ابن مضاء أكثر إذا عدّلْنا فيه، وجعلناه «أساء فهماً فأساء رداً».

ب ـ إنه مضطرب في العامل، قلق غير مستقر على رأي فيه، فرآه توقيفياً مرة، وقال: «وأما مذهب أهل الحق فإن هذه الأصوات إنما هي من فعل الله تعالى»[27]، ورأى أنه المتكلم مرة أخرى مشايعةً لابن جنّي، وقال في باب الاشتغال: «إنما يرفعه المتكلم وينصبه اتباعاً لكلام العرب»[28] ورأى أنه

(25) خلف الأحمر، المقدمة ص36 ـ 37.
(26) السابق، ص43 ـ 44.
(27) الرد/ 87.
(28) السابق/ 121.

عامل لفظي في باب التنازع إذ أيّد البصريين في إعمال الثاني، لأنه أظهر وأسهل»[29]، وقال: «وأنا في هذا الباب لا أخالف النحويين إلا في أن أقول: علقت ولا أقول: أعملت، والتعليق يستعمله النحويون في المجرورات وأنا أستعمله في المجرورات والفاعلين والمفعولين»[30].

فإن كان القرطبي يرفض نظرية العامل، فلماذا أيد النحاة في باب التنازع، وهل استعمال «علقت» بدلاً من أعملت يغير في الأمر شيئاً؟ أليست نظرية العامل تتجلى بأعلى صورها في هذا الباب؟ أليس هو من صنع النحاة، ونتيجة طبيعية للعامل والإغراق في القول به...؟

ومهما يكن من شيء فابن مضاء لم ينكر العامل، وإنما أبدل عاملاً بآخر، واضطرب فيه، وقد سبقه النحاة واللغويون إلى ذلك كله، فإن كان العامل لفظياً ومعنوياً فقد سبقه النحاة إليه، وإن كان المتكلم فقد سبقه ابن جنّي، وإن كان توقيفياً فالنظرية التوقيفية ذهب إليها الجمهور الأعظم من الصحابة والتابعين من المفسرين وقسم من علماء اللغة وحتى يومنا هذا.

جـ ـ إنه غير دقيق ـ أحياناً ـ إذ يطلق أحكاماً قبل الإحاطة بأقوال النحاة، من ذلك قوله: «ينصبون الأفعال الواقعة بعد هذه الحروف ـ يعني الفاء والواو ـ بـ أن مقدرة»[31]، وقوله ادعاؤهم أن النصب والخفض والجزم لا يكون إلا بعامل لفظي[32]... وهذا غير صحيح، لكون النحاة غير متفقين على عامل النصب بعد فاء السببية، وواو المعية، فجمهور البصريين يرى أنه منصوب بأن مضمرة[33]، وجمهور الكوفيين يرى أنه منصوب بالخلاف[34]

(29) الرد/ 117.

(30) السابق/ 107.

(31) السابق/ 90.

(32) الرد/ 85.

(33) الإنصاف/ المسألتان 75، 76.

(34) السابق/ المسألتان 75، 76.

والجرميّ من البصريين[35] والكسائيّ، وثعلب من الكوفيين[36]، وابن النحاس من المصريين[37]، يرون أن الفعل منصوب بالفاء أو الواو. . . وهم أي النحاة غير متفقين على كون النصب والخفض والجزم مقتصراً على العوامل اللفظية، فالمفعولية عامل النصب في المفعول به عند خلف الأحمر من الكوفيين[38]، والخلاف، والصرف، والخروج ـ هذه المصطلحات التي بمعنى واحد ـ هي عامل النصب عند جماعة من الكوفيين في المفعول معه[39]، وعامل النصب عند جمهورهم في الظرف الواقع خبراً[40]، وعامل النصب بعد فاء السببية وواو المعية، كما رأينا، وعامل النصب عند الكسائي في المستثنى[41]، ومن ذلك أن الإضافة هي عامل الجر في المضاف إليه على رأي السهيلي (ت 581هـ)[42] وأن التبعية هي العامل في النعت والتوكيد والبيان على رأي الخليل والأخفش[43]، وأن الجوار هو عامل الجزم في جواب الشرط على رأي الكوفيين[44].

وأما الاشتغال والتنازع فقد اختار ابن مضاء من جملة ما اختاره بابي الاشتغال والتنازع في رده وهجومه، وخلاصة ما جاء في ذلك ما يأتي:

أ ـ رأى أن المتكلم هو الذي ينصب الاسم المتقدم إذا عاد عليه ضمير منصوب، ويرفعه إن عاد عليه ضمير مرفوع، ويجيز الوجهين إن عاد عليه ضميران أحدهما مرفوع والآخر منصوب[45].

---

(35) الإنصاف 2/ 291 ـ 293.
(36) السيوطي، الأشباه والنظائر 2/ 162، والهمع 2/ 10.
(37) ابن النحاس، التفاحة في النحو/ 19.
(38) الإنصاف 1/ 53.
(39) الإنصاف/ المسألة 30.
(40) السابق/ المسألة 29.
(41) السيوطي، همع الهوامع 1/ 224.
(42) الأزهري، التصريح 2/ 25.
(43) السابق، 2/ 108.
(44) الإنصاف/ المسألة 84.
(45) مقدمة الرد ص3، والرد ص118 ـ 122.

ب ـ اختار رأي الكسائي في التنازع في إجازة «يحسن ويسيء ابناك» على تقدير حذف الفاعل من الفعل الثاني[46].

جـ ـ رفض مسائل من نحو «أعلمت وأعلمانيهما إياه الزيدين العمرين منطلقين» و«أعلمت وأعلمونيهم إياهم الزيدين العمرين منطلقين»[47].

ولنا عليه الملاحظات الآتية:

1 ـ أنّ رأيه يصح لو افترضنا أن المشغول عنه متأخر عن الضمير، ولا يصح مع تقدمه على الضمير، لأن المتكلم لا يبقي الاسم المتقدم بغير علامة إعرابية انتظاراً لموقع الضمير الذي يعود عليه، ويبدو أن رأي الكوفيين أوفق وأيسر مما ذكره ابن مضاء، لأنهم يقولون للمتعلم إن الفعل المذكور ناصب للاسم الأول وللضمير العائد عليه بناء على أن العوامل ـ عندهم ـ هي أمارات ودلالات ليس إلا.

2 ـ أنّ الاسم المتقدم يجوز رفعه حتى إن عاد عليه ضمير منصوب نحو «زيداً ساعدته» وعلى هذا فقاعدته غير صحيحة.

3 ـ أنّه شايع الكسائي في صحة بناء «يحسن ويسيء ابناك» لإجازته حذف الفاعل من الثاني، ولو شايع الفراء الذي يجيز توجه الفعلين إلى الاسم لكان أقرب إلى الصواب نظراً لسهولته وعقلانيته، ولأنه يصف الكلام ولا يتدخل فيه في حذف يجر إلى التقدير.

4 ـ أنّه رفض طائفة من التراكيب في باب التنازع، وهي مرفوضة فعلاً ذوقاً واستعمالاً، ولكنه لم يذكر من سبقه في الرفض، وهو الجرمي المتوفى سنة 225هـ رحمه الله[48].

وأما التقدير، فقد اعترض ابن مضاء على تقدير الضمائر في الأفعال والمشتقات، وعلى تقدير القسم الأكبر من العوامل المحذوفة كما رأينا سابقاً.

---

(46) شرح ابن عقيل 1/ 550 ط2.

(47) الرد على النحاة ص113.

(48) حاشية الرد على النحاة ص113.

أ ـ الاعتراض على تقدير الضمائر:

رأى ابن مضاء «أن دلالة الفعل على الفاعل لفظية»[49] واستدل بمعرفة نوع الضمير من هيئة الفعل وشكله، واستنكر تقدير الضمائر بناء على ذلك.. وأرى أن النحاة قد سبقوه إلى هذا الرأي، والأدلة كثيرة منها:

1 ـ أنَّ النحاة ـ من قبله ومن بعده ـ يعرفون نوع الضمير من شكل الفعل وهيئته، فيقولون ضمير غائب، أو مخاطب أو متكلم استناداً إلى وجود «الياء، أو التاء، أو الهمزة، أو النون في أوله» نحو «يكتب، وتكتب، وأكتب، ونكتب».

2 ـ أنَّ البصريين لا يجيزون تقدم الفاعل على الفعل، لأن الفعل وفاعله كجزأين لكلمة واحدة متقدم أحدهما على الآخر وضعاً، فكما لا يجوز تقديم عجز الكلمة على صدرها لا يجوز تقديم الفاعل على فعله[50].

3 ـ أنَّ الصرفيين لاحظوا أن العربية لا تتوالى فيها أربعة متحركات في اللفظة الواحدة، ولهذا يسكن آخر الفعل الماضي إذا اتصل به ضمير رفع متحرك نحو «كتبْت» لأن الفاعل جزء من الفعل...، ولا يسكن إذا اتصل به ضمير نصب، لأن المفعول به ليس جزءاً من الفعل أو كالجزء منه.

4 ـ أنّ الكوفيين سبقوه إلى عدم تقدير الضمائر، لأنهم يجيزون تقديم الفاعل في نحو «زيد قام، وزيد يكتب، وهند تكتب، وأنت تكتب، وأنا أكتب».

ب ـ الاعتراض على تقدير العوامل المحذوفة:

قسم ابن مضاء العوامل المحذوفة على ثلاثة أقسام؛ قسم لا مانع من تقديره ـ عنده ـ وهو المحذوف جوازاً، كقولك لمن رأيته يعطي الناس: «زيداً» أي: أعط زيداً[51]. وقسمان لا يقبلهما، لأن أحدهما يحول الكلام من إنشاء إلى خبر وهو تقدير الفعل «أَدْعو» ناصباً للمنادى، ولأن الآخر غير مراد؛ إذ

---

(49) الرد/ 105.

(50) محيي الدين عبد الحميد، منحة الجليل بتحقيق شرح ابن عقيل 1/ 465.

(51) الرد/ 88.

الكلام تام بدونه ولا يحتاج إليه وقد يؤثر على المعنى المقصود، وأدخل ضمن هذا القسم «متعلق شبه الجملة، وتقدير «أن» بعد فاء السببية وواو المعية، فجملة «ما تأتينا فتحدثنا» لها معنيان، هما، ما تأتينا فكيف تحدثنا، وما تأتينا محدثاً، وبتقدير «أن» لا يتأتى هذان المعنيان[52]، هذا ما قاله ابن مضاء في العوامل المحذوفة، والظاهر أنه مسبوق في هذا كله أيضاً يدلنا على ذلك ما يأتي:

1 ـ أنّ النحاة قالوا: عدم التقدير خير من التقدير، وما لا يفتقر إلى تقدير أولى مما يفتقر إلى تقدير»[53]. و«إذا أمكن نسبة العمل إلى الموجود لم يصر إلى مجاز الحذف»[54].

2 ـ أنّ النحاة غير متفقين على تقدير الفعل «أَدعو»، والمبرد منهم رأى أن «يا» هي العاملة في المنادى[55].

3 ـ أنّ ابن جني سبق ابن مضاء في استنكاره تقدير «يا»، بـ «أَدعو» لتحول الإنشاء إلى خبر، فقال: «إذا كان الفعل قد حذف في الموضع الذي لو ظهر فيه لما أفسد معنى، كان ترك إظهاره في الموضع الذي لو ظهر فيه لأحال المعنى وأفسده أولى وأحجى... فكيف بهم في ترك إظهاره في النداء، ألا ترى أنه لو تجشم إظهاره فقيل: أدعو زيداً، وأنادي زيداً، لاستحال أمر النداء فصار إلى لفظ الخبر المحتمل للصدق والكذب، والنداء مما لا يصح فيه تصديق ولا تكذيب»[56].

4 ـ أنّ الفراء المتوفى سنة 207هـ، ورئيس المدرسة الكوفية بعد الكسائي ذهب إلى عدم تقدير متعلق شبه الجملة[57]، وشايعه في ذلك أبو بكر بن السراج المتوفى سنة 316هـ[58].

---

(52) الرد/ 90.

(53) الإنصاف 1/ 141.

(54) الأشباه والنظائر 1/ 251.

(55) ابن يعيش، شرح المفصل 1/ 127.

(56) ابن جِنّي، الخصائص 1/ 186.

(57) أبو زكريا الفراء ومنهجه في النحو واللغة 425.

(58) شرح ابن عقيل 1/ 211.

5 ـ إن «دماذ» صاحب المازني استنكر تقدير «أَنْ» بعد فاء السببية، وواو المعية، وقد نظم شعراً لطيفاً عبر فيه عما خالج نفسه من الحيرة في هذا الشأن وهو:

وفكرت في النحو حتى مللت   وأتعبت نفسي له والبدن
وأتعبت بَكْراً وأصحابه   بطول المسائل في كل فن
فكنت بظاهره عالماً   وكنت بباطنه ذا فطن
خلا أن باباً عليه العفا   ء للفاء يا ليته لم يكن
وللواو باب إلى جنبه   من المقت أحسبه قد لُعن
إذا قلت هاتوا لماذا يقا   ل لست بآتيك أو تأتِيَنْ
أجيبوا لما قيل هذا كذا   على النصب قيل لإضمار أنْ
فقد كدت يا بكر من طول ما   أفكر في بابه أن أُجَن[59]

6 ـ أنّ المعاني التي تؤديها جملة «ما تأتينا فتحدثنا» أشار إليها سيبويه المتوفى سنة 180هـ في الكتاب بقوله: «وتقول: ما تأتيني فتُحَدِّثَني، فالنصب على وجهين من المعاني: أحدهما: ما تأتيني فكيف تحدثني: أي لو أتيتني لحدثتني. وأما الآخر: فما تأتيني أبداً إلا لم تحدثني، أي منك إتيان كثير ولا حديث منك»[60].

ثانياً: التعليل:

قسم ابن مضاء العلل على ثلاثة أقسام أُوَل، وثوان، وثوالث، وقبِل الأُوَل، ورفض الثواني والثوالث، وعاب على النحاة قولهم: إن الأسماء تمنع وتحرم من التنوين، والكسر، إذا أشبهت الأفعال نحو «أحمد، ويزيد» لأنه وجد «في الأسماء ما هو أشد شبهاً بالأفعال من هذه الأسماء التي لا تنصرف وهي منصرفة نحو إقامة»[61]، التي تشبه الفعل في الحروف، والعمل، والدلالة على الحدث... هذا خلاصة ما قاله في التعليل، ولنا عليه عدة ملاحظات:

(59) السيرافي، أخبار النحويين البصريين/ 60.
(60) الكتاب 3/ 30.
(61) الرد/ 159.

1 ـ أنّه أخذ بتقسيم فريق من النحاة للعلل ـ دون الإشارة إليهم على عادته المعروفة ـ ولكنه غيَّر التسمية فقط، فهم يصنفونها إلى ثلاثة أقسام: تعلمية، وقياسية، وجدلية، وهو يقسمها إلى أُوَل، وثوانٍ، وثوالث كما رأينا.

2 ـ أنّ التعليل دليل على قوة الفكر، وطول التأمل، وطريق من طرائق التثبت من المعرفة، وعلل النحو ليست قطعية لا بد منها، وإنما هي أمور تقريبية بيانية توضح حكمة العرب في كلامها وطرائق استعمالاتها، قال الخليل: «إن العرب نطقت على سجيتها وطباعها، وعرفت مواقع كلامها، وقام في عقولها علله وإن لم ينقل ذلك عنها، واعتللت أنا بما عندي أنه علة لما عللته منه، فإن أكن أصبت العلة فهو الذي التمست، وإن تكن هناك علة له أخرى، فمَثَلي في ذلك مَثَلُ رجل حكيم دخل داراً محكمة البناء عجيبة النظام والأقسام، وقد صحت عنده حكمة بانيها بالخبر الصادق أو بالبراهين الواضحة والحجج اللائحة، فكلما وقف هذا الرجل في الدار على شيء منها قال: إنما فعل هذا هكذا لعلة كذا وكذا. . وجائز أن يكون الحكيم الباني للدار فعل ذلك للعلة التي ذكرها هذا الذي دخل الدار، وجائز أن يكون فعله لغير تلك العلة، إلا أن ذلك مما ذكره هذا الرجل محتمل أن يكون علة لذلك. . .»[62].

3 ـ أنَّ قسماً من النحاة لا يعلل إلا قليلاً، فخلف الأحمر المتوفى سنة 182هـ شكا من كثرة التعليل في مقدمته[63] والكسائي المتوفى سنة 189هـ لا يعلل بناء «أي» في نحو «لأضربن أيهم في الدار، ويقول: أي هكذا خلقت»[64].

4 ـ أنّ منع الصرف بصورة عامة يرجع إلى ثقل اللفظ، فاللفظ إن كان ثقيلاً فلا

---

(62) الزجاجي/ الإيضاح في علل النحو ص66، والدكتور شوقي ضيف، المدارس النحوية/ 48 ـ 49.

(63) خلف الأحمر، المقدمة ص33 ـ 34.

(64) أخبار النحويين البصريين ص28.

يزاد ثقله بالتنوين أو بعلامة إعرابية ثقيلة «كسرة»، وإنما يخفف بترك التنوين، ويلجأ إلى حركة خفيفة هي «الفتحة»، وأنّ منع الأسماء المشابهة للأفعال من الصرف يندرج تحت هذه القاعدة العامة، فإن منع صرف «أحمد، ويزيد» وأشباههما من الصرف للمشابهة الشكلية بينها وبين الأفعال، فكما أن الأفعال لا تنون ولا تجر لثقلها، فإن ما شابهها من الأسماء لا ينون ولا تكون الكسرة علامة لجرها، طلباً للخفة فيها. . . أي إنها لم تمنع من الصرف نظراً للمشابهة المعنوية أو التأثيرية «العمل» حتى يصح رد ابن مضاء على النحاة من أن هناك أسماء أكثر شبهاً منها بالفعل نحو «إقامة»، ولم تمنع من الصرف قال سيبويه: «اعلم أن ـ أفعل ـ إذا كان صفة لم ينصرف في معرفة ولا نكرة، وذلك لأنها أشبهت الأفعال نحو «أذهب، وأعلم. . . فاستثقلوا التنوين فيه كما استثقلوه في الأفعال، وأرادوا أن يكون في الاستثقال كالفعل إذ كان مثله في البناء والزيادة، وضارعه، وذلك نحو: أخضر، وأحمر»[65].

ثالثاً: حذف الفضول:

قال ابن مضاء في رده: «قصدي من هذا الكتاب أن أحذف ما يستغني النحوي عنه. . .[66]. وهو مسبوق في هذا أيضاً»، فالنحاة القدامى تنبهوا إلى الفضول في كتب النحو، وعملوا على تشذيبها، وتهذيبها، وألفوا في ذلك فكان منها: «مقدمة في النحو» لخلف الأحمر البصري ت 180هـ، و«مختصر» للكسائي المتوفى 189هـ و«مختصر في النحو» لأبي محمد يحيى بن المبارك المعروف باليزيدي المتوفى 202هـ، و«مختصر نحو المتعلمين» للجرمي المتوفى 225هـ، و«مختصر النحو» لابن سعدان الضرير ت 231هـ، و«المختصر» لهشام بن معاوية الضرير و«النحو الصغير» للخطابي، و«المدخل إلى علم النحو» للمفضل بن سلمة، وكتاب الموفقي المنسوب لثعلب ت 291هـ، و«مختصر»

---

(65) الكتاب 3/ 193.

(66) الرد: 85.

لابن كيسان ت 296هـ، و«الموجز في النحو» للكرماني، و«مختصر» لأبي موسى سليمان بن محمد الحامض ت 305، و«الموجز» لابن السراج ت 316هـ، و«مختصر» لابن شقير ت 317هـ، و«الجمل» للزجاجي ت 337هـ، و«التفاحة» لابن النحاس ت 337هـ و«الإيجاز في النحو» للرماني، ولأبي علي الفارسي ت 377هـ عدة كتب مختصرة منها «الأوليات في النحو» و«جواهر النحو» و«الإيضاح» الذي «حمله إلى عضد الدولة البويهي فاستقصره، وقال له: ما زدت على ما أعرف شيئاً، وإنما يصلح هذا للصبيان»[67].

رأي ونتيجة:

1 ـ إن المذهب الظاهري الذي ألهم ابن مضاء فكرة «الرد على النحاة» مأخوذ من المشرق.

2 ـ إن ابن مضاء ألف كتابه ابتغاء مرضاة سيده «يعقوب بن يوسف» بتطبيق آراء المذهب الظاهري الذي يرفض الفروع، والقياس، والتعليل، وبالتالي رفض كل ما هو مشرقي، حتى أدّى بهم تعصبهم هذا إلى إحراق كتب المذهب المالكي.

3 ـ إنه لم يفهم قصد النحاة في العامل ـ الذي هو أمارات وعلامات ـ وهو مضطرب فيه غير مستقر على رأي.

4 ـ إنه لم يكن ملماً بالقدر الكافي من الآراء، لذلك نراه قد يعمم رأي البعض على النحاة كافة.

5 ـ إنه لم يهد النحاة إلى النهج المستقيم ويخلصهم من وعثاء الطريق كما قال الدكتور شوقي ضيف، لأن الآراء التي ذكرها كلها آراء لنحاة سابقين، وإنه لم يهدم النحو كما قال الدكتور طه حسين، لأنه أخذ الجوانب المضيئة في النحو ونسبها إلى نفسه دون الإشارة إلى أصحابها، فأخذ من سيبويه المعاني المحتملة بعد فاء السببية وواو المعية، وأخذ من خلف الأحمر

(67) المدرسة البغدادية ص271.

والكسائي عدم التعليل أو التقليل منه، وأخذ من الفراء رفض تقدير متعلق شبه الجملة، وأخذ من الجرمي في باب التنازع، وأخذ من آخرين ولا سيما الأحمر، والجاحظ الشكوى من النحو وحذف الفضول، وأخذ من ابن جِنّي الرد على من يقدر «أدعو» في النداء.

وعلى هذا ليس لابن مضاء شيء مما جاء في كتابه بل هي بضاعتنا ردت إلينا....

... رحمك الله يا ابن مضاء، فقد ادّعيت أموراً سبقك إليها علماء أفاضل، وليس عيباً أن ترد الآراء إلى قائليها، ولو فعلت هذا لأعظمناك، وأكبرناك، ولما لجأنا إلى الرد على ردك... ثم لماذا سميته «الرد على النحاة» ولم تسمه «المختار من أقوال النحاة» إذ هي آراؤهم، وأنت أدرى بذلك...؟

المصادر والمراجع

1 ـ ابن مضاء القرطبي وجهوده النحوية، معاذ السرطاوي، ط1، الأردن، 1408هـ ـ 1988م.

2 ـ أبو زكريا الفراء ومذهبه في النحو واللغة، د. أحمد مكي الأنصاري، القاهرة، 1384هـ/ 1964م.

3 ـ الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم، القاهرة، 1947م.

4 ـ أخبار النحويين البصريين، السيرافي الحسن بن عبد اللّه، مصر، ط1، 1374هـ/ 1955م.

5 ـ الأشباه والنظائر، السيوطي جلال الدين، ط2، 1359هـ.

6 ـ الإنصاف في مسائل الخلاف، ابن الأنباري، ط1، مصر، 1374هـ/ 1955م.

7 ـ الإيضاح في علل النحو، الزجاجي، مصر، 1378هـ/ 1959م.

8 ـ التصريح على التوضيح، خالد الأزهري.

9 ـ التفاحة في النحو، ابن النحاس، بغداد، 1385هـ/ 1965م.

10 ـ الحيوان، الجاحظ، مصر.
11 ـ الخصائص، ابن جِنّي، دار الكتب، القاهرة.
12 ـ خصائص مذهب الأندلس النحوي، عبد القادر رحيم، بغداد 1395هـ/ 1975م.
13 ـ الرد على النحاة، ابن مضاء القرطبي، تحقيق د. شوقي صيف، القاهرة، 1366هـ/ 1947م.
14 ـ شرح ابن عقيل، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، ط2.
15 ـ شرح المفصل، ابن يعيش، القاهرة.
16 ـ الفهرست، ابن النديم، القاهرة.
17 ـ الكتاب، سيبويه، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة.
18 ـ المدارس النحوية، د. خديجة الحديثي، بغداد، 1406هـ/ 1986م.
19 ـ المدارس النحوية، د. شوقي ضيف، القاهرة، 1968م.
20 ـ مجلة مجمع اللغة العربية، القاهرة، 1953م.
21 ـ المعجب في تلخيص أخبار المغرب.
22 ـ مقدمة كتاب الرد على النحاة/ د. شوقي ضيف.
23 ـ مقدمة في النحو، خلف بن حيان الأحمر البصري، دمشق. 1381هـ/ 1961م.
24 ـ منحة الجليل بتحقيق شرح ابن عقيل، محيي الدين عبد الحميد.
25 ـ نشأة النحو وتاريخ أشهر النحاة، محمد الطنطاوي، دار المعارف، مصر، 1393هـ/ 1973م.
26 ـ همع الهوامع، السيوطي، ط1، مصر، 1327هـ.

ملامح ثقافية

عن علماء ليبيا وأدبائها في الأعصر الإسلامية

الدكتور الطيّب الشريف
جامعة السابع من إبريل / الزاوية



مدخل:

لم تخل ليبيا، على مر العصور، من علماء، وأدباء، ليبيين، كما زارها كثير من العلماء الرُحّل، واستوطنها علماء من المشرق، والمغرب، فكان لهؤلاء، وأولئك أثر واضح في إنعاش مسيرة الحياة الثقافية، واستمراريتها، حية، نشطة عبر الأعصر الإسلامية، وليس أدل على ذلك من أن الطلاب الليبيين، الذين لم تمكنهم ظروفهم من الهجرة في سبيل طلب العلم، قد وجدوا في هؤلاء الأساتذة، غنى عن الهجرة، حيث أفادوا منهم، بما أهّلهم للتصدي للفتوى، وتصدُّر مجالس العلم، والتأليف في شتى علوم العصر، وكانوا في هذه المجالات، وما شابهها، محل تقدير، وامتداحٍ، من مشايخهم، وتلاميذهم

وغيرهم، كما ورد في بعض المصادر، من أن عدداً من العلماء الليبيين، ممن كانت لهم شهرة واسعة، لم يغادروا ليبيا لطلب العلم[1].

أما من ساعدتهم ظروفهم على طلب العلم في الخارج: في تونس، ومصر، أو الحجاز والشام، وسواها، فقد كانت أمامهم الفرص أرحب للقاء العلماء، والاطلاع على المكتبات، والتنافس في مختلف ميادين الثقافة، وقد نبغ منهم الكثيرون، فشاركوا في مختلف ميادين المعرفة، وكانوا في مستوى نظرائهم: مقدرة، وكفاءة ومنزلة رفيعة محترمة كما سيأتي توضيحه تباعاً، في هذا البحث إن شاء اللّه.

وهؤلاء العلماء، والأدباء: الليبيون، والزائرون، من الكثرة بحيث يصعب استقصاؤهم، وحصرهم، في هذا البحث المختصر، ولكن ذلك لا يمنع من إلقاء الضوء على بعضٍ منهم، ومتابعة نتف من أخبارهم، والدلالة على مصادرها، استيضاحاً لمكانتهم العلمية وأثرهم في المحافظة على مسيرة الحياة الثقافية، وتواصلها عبر الأعصر الإسلامية، والقصد من وراء ذلك، لفت أنظار البحاث إلى هذا الميدان الخصب، المغمور المُغَشَّى بتراكم غُبار السنين والمحاط بمجاهل الإهمال، والنِّسيان، علَّهم يستطيعون اقتحام المصاعب إليه، فيجدون فيه ما يُغري بالانتجاع فيستفيدون، ويفيدون.

وتجدر الإشارة هنا، إلى أن هذا البحث مقسم إلى مباحث فرعية، تبدأ بمتابعة أخبار بعض العلماء والأدباء الليبيين، ممن كانت لهم شهرة واسعة، في الداخل، والخارج، ولهم مؤلفات، ومشاركات علمية، وأدبية تُذكر، ثم عرض لأخبار بعض العلماء الزائرين من المشرق، والمغرب، ممن كانت لهم رحلات لطلب العلم، أو التجارة، أو الحج، أو غيرها من الأغراض، فمرّوا بليبيا مُشرقين، ومغربين، وشاركوا، بما تيسّر لهم، في بناء نهضتها الثقافية، ثم التعريف ببعض الشخصيات: العلمية، والأدبية، المشهورة من الليبيين، ممن اقتصر تعليمهم على ليبيا وحدها، ولم تكن لهم رحلات علمية للخارج، وخاتمة البحث: مبحث خاص بالتعريف ببعض العلماء الليبيين الذين كانت لهم

(1) سيأتي توضيح ذلك في المبحث الأخير.

مشاركات علمية، وأدبية، خارج ليبيا، كالذين كانوا يُستَدعَون من قبل بعض حكام البلدان العربية، شرقاً وغرباً، أو علمائها، لشغل مناصب القضاء، أو الفتيا، أو الخطابة، أو للمناظرة، والمجادلة، أو لغيرها من المهام، وما لذلك من دلالة واضحة على مدى غنى ليبيا بالعلماء، والأدباء، وأهميتهم، ومكانتهم بين نظرائهم من العلماء، والأدباء، خارج ليبيا.

والمُراعى في هذا البحث، عموماً، الاختصار في التعريف بالشخصيات، والاكتفاء بنماذج موزعة على مختلف العصور، ثم الإحالة على المصادر لمن أراد الاستزادة، وذلك لوفرة العلماء في أغلب فروع العلوم المنتشرة آنذاك، وضيق المقام عن الحصر، والاستقصاء، إذ الغاية التدليل على أن ليبيا لم تكن، في عصر من العصور، مَعَرَّاة من المعرفة، ولا خِلْواً من العلماء والمثقفين، كما يتراءى للبعض، ممن عَنَّ لهم القدح فيها، واتهامها بالجهل دون استثناء ودون تَرَوٍّ، أو تَثَبّت[2].

علماء ليبيون وأدباء:

تحت هذا العنوان نورد تراجم مختصرة لعدد من العلماء الليبيين والأدباء، ممن كانت لهم شهرة، ومشاركات علمية، أو أدبية تذكر، على وجه من الوجوه، كما يلي:

ابن مغطير النفوسيّ[3]:

هو محمد بن عبد الحميد بن مغطير، النفُّوسيّ، الجنَّاوني[4]، من علماء

---

(2) مثل: العبدري، الذي تحامل عليها، وعلى علمائها دون تمييز، ينظر عبد الله محمد بن محمد العبدري الحجي، رحلة العبدري، تحقيق وتعليق: محمد الفاسي، (ط:1، وزارة الدولة، الرباط، المغرب، 1968): 16 وما بعدها.

(3) النَّفوسيّ: نسبة إلى جبل نفّوسة، ويُسمى الجبل الغربي أيضاً، وهو جزء من سلسلة جبال أطلس المار بالجزائر، وتونس، ونفُوسة التي ارتبط اسمها بالجبل،: قبيلة من أشهر قبائل البربر، منسوبة إلى نفوس بن رحيك الأبتر، وقد استوطنت هذه القبيلة الجبل المذكور، فسمي باسمها، ولم يخل جبل نفُوسة من وجود مدارسَ، وعلماء، في مختلف العلوم، منذ الفتح الإسلامي إلى الآن (1999)، ينظر: الطاهر أحمد الزاوي، معجم البلدان الليبية، (ط:1، دار مكتبة النور، طرابلس ليبيا، 1968): 97 وما بعدها.

(4) الجنَّاوني: نسبة إلى بلدة صغيرة بجبل نفوسة، اسمها (جنَّاون).

جبل نفّوسة، فقيهاً، فاضلاً، مفتياً، له هيبة، ووقار، وهو أول من جمع القرآن كله في جبل نفُّوسة، وحَفِظه، وعلّمه للناس، كان موجوداً عام 135هـ[5].

ابن زياد:

وهو أبو الحسن علي بن زياد، من علماء القرن الثاني الهجري، نشأ في طرابلس، وتعلم بها، ثم سكن تونس، واشتهر بين علمائها.

كان فقيهاً، ثقة، سمع عن مالك بن أنس، وسفيان الثوري، وابن لهيعة، وغيرهم، وسمع عنه سحنون، وابن الفرات، وسواهم، من مشاهير العلماء، تذكر المصادر أنه لم يكن بإفريقية في عصره مثله، ولم يكن سحنون يُقدِّم عليه أحداً من أهل إفريقية، ولم يكن فيها أحد أعرف منه بضبط العلم ومنازل العلماء، (ت183هـ)[6].

محمد البرقي[7]:

هو محمد بن عبد اللّه بن عبد الرحيم بن أبي زرعة، البرقي، نسبة إلى برقة، كان فقيهاً، عالماً، سكن مصر، وبيته فيها بيت علم مشهور، له تآليف كثيرة، منها: مؤلَّف في مختصر ابن عبد الحكم، وكتاب في التاريخ، وآخر في الطبقات، وله كتابات في رجال الموطأ، وفي غريبه، توفي في منتصف القرن الثالث الهجري (249هـ)[8].

عبد الجبّار السُّرتي[9]:

هو عبد الجبّار بن خالد بن عمران السُّرتي، نسبة إلى سرت، المنطقة

---

(5) ينظر: أحمد مختار عمر، النشاط الثقافي في ليبيا من الفتح الإسلامي حتى بداية العصر التركي، (ط1، منشورات كلية التربية، الجامعة الليبية 1971): 133 ـ 134.

(6) السابق: 132.

(7) البرقي: نسبة إلى بَرْقَة، المنطقة الواقعة بين حدود مصر شرقاً، وحدود طرابلس غرباً، وهي تسمية تطلق على مدن ليبيا الشرقية، ينظر: معجم البلدان الليبية: 56 وما بعدها.

(8) ينظر: النشاط الثقافي في ليبيا: 136، وأعلام ليبيا للطاهر الزاوي: 282.

(9) السُّرتي: نِسْبة إلى سُرْت، المنطقة الوسطى من ليبيا، الواقعة بين مصراتة غرباً، وأجدابيا شرقاً، ينظر: معجم البلدا ن الليبية: 188 وما بعدها.

الوسطى من ليبيا، من مشايخه سحنون، وغيره من مشاهير عصره، بلغ في العلم درجة عالية، حتى عُدَّ من أكابر العلماء، وهو في محل الرضاء، والإعجاب من أساتذته، وليس أدل على ذلك من أن سحنون كان لا يبدأ في درسه إلا بعد حضور عبد الجبار مجلسه، ويسأل عنه إذا تأخر، أو غاب، وكان السِّرتي في العلم من طبقة سحنون، وبه يضرب المثل في الفضل، والتدين، في إفريقية وكان طلابه يتسابقون إلى مجلسه، حتى يغص بهم المجلس، (ت281هـ)[10].

ابن زكرُون:

هو علي بن أحمد بن زكريا بن الخطيب بن زكرون، الطرابلسي، الهاشمي فقيه محدث، ناسك، زاهد، أخذ العلم عن أبي عبد اللّه الجيزي، وابن المنذر وابن شعبان، وابن الأعرابي، وابن الجارود، وغيرهم، ومن تلاميذه أبو الحسن القابسي، وأبو علي الحسن، قاضي طرابلس الغرب، وعبدوس الطليطلي، والوليد بن بكر الأندلسي، وسواهم من العلماء.

«انتفع به أهل طرابلس، وتعلموا منه الفقه، والحديث، والنسك... وقد صحب جماعة من النُّسَّاك»[11].

كان رجلاً صالحاً، متعبداً، له تآليف كثيرة في الفقه، والفرائض، وغيرها من العلوم الشرعية، (ت370)[12].

ابن المنمِّر الطرابلسي:

هو علي بن محمد المنتصر بن المنمِّر، الطرابلسي، ولد بطرابلس، وبها نشأ، وحفظ القرآن الكريم، وأخذ مبادىء العلوم عن بعض أساتذتها، ثم رحل إلى المشرق فحجَّ، وأخذ العلم عن عدد من أكابر العلماء، مثل: ابن زريق

---

(10) ينظر: الطاهر أحمد الزاوي أعلام ليبيا، (ط:1، مكتبة الفرجاني، طرابلس، ليبيا، 1961): 149 ـ 150.

(11) السَّابق: 205.

(12) ينظر: السابق.

البغدادي، والقاسم الجوهري، وأمثالهما، وعاد إلى طرابلس: فانتفع به طلاب العلم، المقيمون، والزائرون مثل: يوسف بن عبد الرحمن بن حماد المجريطي[13]، الذي لازمه فترة، لما مر بطرابلس في رحلته إلى المشرق، وقرأ عليه كتابه في الفرائض.

كان ابن المنمِّر من أعيان العلماء المبرزين، عارفاً بالنحو، واللغة، والأدب، بارعاً في الحديث والفقه، والأصول، وغيرها من العلوم، مثل: علوم: الفرائض، والفلك، والحساب، له تآليف كثيرة في العلوم الشرعية، والأزمنة، والحساب، وكان مقدماً لدى العلماء، والوجهاء.

شُهر ابن المنمّر بقوة إرادته، وشدته في مناصرة الحق، لا تأخذه في الله لومة لائم، ومن ذلك أنه كان من ألَدِّ خصوم العُبيديين[14]، وأكبر معارضيهم، لمّا نشروا بدعهم في الدين، في الشمال الإفريقي مثل منعهم لصلاة التراويح، وصلاة الضحى، وزيادتهم عبارة: «حَيَّ على خير العمل» في الأذان، وقد أفتى ببطلان مذهبهم، ونَبْذ بدعهم، وهو أول من نادى بإبطال «حَيَّ على خير العمل» من الأذان، وأذنَّ أذان السنة بنفسه، وأمر الناس بصلاة ركعتي الضحى، وكان العبيديون يقتلون من صلاهما، وصلى بالناس صلاة التراويح، في طرابلس، وأعاد ما كانوا أبطلوه من معالم السنة.

ولما تغلب ابن خذرون[15] على طرابلس، عمل على إرضاء العُبيديين، لأنه من أنصارهم، فافتتح عهده بالقبض على ابن المنمّر، وجرَّعه كؤوس الذل،

---

(13) المَجْرِيطي: نَسبة إلى مَجْريط، بلدة بالأندلس، ينظر: ياقوت بن عبد الله الحموي معجم البلدان، (لا. ط. دار صادر، بيروت، 1977): 5: 58.

(14) العُبيديون: نسبة إلى عُبَيد اللّه المهدي، استمر حكمهم للمغرب العربي من (296 ـ 565هـ) ينظر: أحمد النائب، المنهل العذب في تاريخ طرابلس الغرب، (ط: 1، مكتبة الفرجاني، طرابلس، ليبيا، لا.ت): 1: 81.

(15) هو المنتصر بن خذرون، وقد قام على خذرون بن خليفة واحتل منه طرابلس عام 430هـ، ينظر: أعلام ليبيا 216 وما بعدها، ومحمود ناجي، تاريخ طرابلس الغرب، نور عبد السلام أدهم، ومحمد الأسطى، (ط: 1، الجامعة الليبية، كلية الآداب 1970) 139 وما بعدها.

والإهانة، حيث شرّد عنه تلاميذه وأتباعه، ومنعه من التدريس، وصادر ممتلكاته، وضيّق عليه في رزقه، ثم نفاه إلى بلدة غنيمة[16]، فبقي بها إلى آخر حياته، (ت432هـ)، ودفن بمنفاه، وقَبره لا يزال معروفاً هناك[17].

محمد الأجدابي[18]:

هو محمد بن سعيد بن شرف الأجدابي، نسبة إلى أجدابيا، عالم كبير، وأديب بارع، ورد في نعته: «نظم قلائد الأدب، وجمع أشتات الصواب وتلاعب بالمنثور، والمنظوم، تلاعب الريح بأعطاف الغصون»[19].

له عدة تآليف، منها: أعلام الكلام، وأبكار الأفكار، عاصر ابن رشيق القيرواني، وبينهما مطارحات شعرية، منها: لما سمع قول ابن رشيق، متذمراً من أهل زمانه باثاً شكواه منهم:

مما يُبغّضني في أرض أندلسٍ سماعُ مقتدرٍ فيها ومعتضدِ
ألقاب مملكة في غير موضعها كالهر يحكي انتفاخاً صولة الأسد[20]

والأبيات مشهورة، جرت بها الألسن، وصارت مضرب المثل، لما سمعها الأجدابي، رد عليه بقوله:

إن تَرْمِكَ الغُرْبَةِ في معشَر قد جُبِل الطبع على بغضهم
فَدَارِهم ما دُمتَ في دَارِهم وأرْضِهم مادمت في أرضهم[21]

---

(16) غنيمة: بلدة صغيرة من بلدان مسلاّته، تقع شرقي طرابلس بنحو (125 خمسة وعشرين ومائة كيلومتر، ينظر: معجم البلدان الليبية: 245.

(17) ينظر: أعلام ليبيا: 216 وما بعدها، وعلي مصطفى المصراتي، أعلام من طرابلس، (ط: 2، دار مكتبة الفكر، طرابلس، 1972): 28 وما بعدها.

(18) نسبة إلى إجدابيا: وهي مدينة قديمة، مشهورة، تقع جنوب مدينة بنغازي، بنحو (160) ستين ومائة كيلو متر، ينظر: معجم البلدان الليبية: 20 وما بعدها.

(19) ينظر: أعلام ليبيا: 260.

(20) السابق.

(21) السابق.

وأبيات الأجدابي هنا، لا تقل شهرة عن أبيات ابن رشيق هناك، وشعره، عموماً، جيد، راق، منه قوله:

كُسِيتُ قِنَاع الشَّيْب قبل أَوَانه وجِسْمِي عليه للشباب وِشَاح
ويا رُبَّ وجهٍ فيه للعين نُزهةٌ أُمانع عيني منه وهو مُباحٌ
وأهجُرُهُ وهو اقْتِرَاحِي من الورى وقد تُهجَر الأمْوَاه وهي قَراح[22]

وُصف بالعلم، والذكاء، والعقل، والحزم، كان موجوداً عام 447هـ[23].

ابن البرقيّ:

هو علي بن محمد المعروف بابن البرقي، نسبة إلى برقة، الجزء الشرقي من ليبيا، كان أديباً، شاعراً، بينه وبين أدباء عصره مكاتبات، وردود، ومودة، وتقارب ومن شعره، قوله:

رَمَاني الدهر منه بكل سَهْم وفَرَّق بين أحبابي وبَيْني
ففي قلبي حَرَارةُ كلِّ قلب وفي عيني مدامِعُ كلِّ عَين[24]

وقوله:

ولي سَنَةٌ لم أدر ما سِنَة الكَرى كأن جفوني مَسْمَعٌ والكرى عذل[25]

الأبيات تنبيء عن شاعرية جيدة، وحسن مرهف، وذوق أدبي رفيع، لم تورد له المصادر إلا نتفاً يسيرة، (ت: 522هـ)[26].

---

(22) السابق.

(23) ينظر: السابق.

(24) أعلام ليبيا: 214.

(25) السابق.

(26) ينظر: السابق.

أبو الحسن الهواري[27]:

هو أبو الحسن بن موسى بن عمران الهواري، الطرابلسي، أخذ علومه الأولى عن علماء طرابلس، ثم رحل إلى تونس، فأكمل علومه، وتفقه عن علمائها، من أبرز أساتذته أبو موسى زكريا البوني، كان خطيباً، أديباً، فقيهاً، عالماً، له شعر رقيق، جيد، من قوله في معاندة الزمان، ومعاكسة الظروف له:

آهاً نُردِّد لو تَشْفِي لَنَا كُرَبا ... وبالتَّعلات نحيا لو قَضَتْ أرباً
وبالأماني ينال القلبُ بُغيتَه ... وقد تَحقَّق من معتادها كذبا
يرتاح إن لاح برق من جَهَامَتِها ... وما تراءى له إلا وقد ذهبا
يُسَرّ إن مُدَّ يوماً حبْلُ مُنْيَتِه ... وما تطاول إلا جُذَّ وانقضبا[28]

والأبيات معبرة على مدى تحسّره، وكمده، فهو لا يملك إلا الآهات، وتعليل النفس بالأماني، وهي لا تشفي غليلاً، ولا تفيد قليلاً، ولا كثيراً.

وما زاد في شقائه، وتعاسته، فضول لسانه، الذي امتحنُ من أجله عدة مرات وتعرض للإهانة، والسِّجن[29]، ومن شعره في الرد على صديق له، شاعر، كان مسجوناً معه[30]، فكتب له أبياتاً يهنئه بالعفو عنه، قوله:

لئن سرَّني فَكّ الأَسارىٰ من الحبس ... فقد ساءني فَقْدِي لما فيه من أُنْسِي
ولو أنني خُيِّرت فيما أُريده ... لآثرتُ تقديمي سَراحك عن نفسي[31]

وله مقطوعات في الإخوانيات، ولد بطرابلس عام 606هـ[32].

---

(27) الهواري: لعله من النسبة إلى قبيلة (هوَّارة) البربرية، وهي واحدة من أكبر القبائل في ليبيا، وأشهرها ينظر تاريخ طرابلس الغرب: 114، والهواري أيضاً: اسم واحة من واحات الكفرة، ينظر: معجم البلدان الليبية: 334.

(28) أعلام ليبيا: 24 ـ 25.

(29) سجنه الخليفة المستنصر في المهدية، عام 667هـ، وبقي في سجنه سنة كاملة، ينظر: أعلام من طرابلس: 79 وما بعدها، وأعلام ليبيا: 23 وما بعدها.

(30) هو أبو عبد الله محمد بن يحيىٰ الفضلي، ينظر: أعلام من طرابلس: 82، وأعلام ليبيا: 24.

(31) أعلام ليبيا: 24.

(32) ينظر: أعلام ليبيا: 23 وما بعدها، وأعلام ممن طربلس: 79 وما بعدها.

الجيطالي[33] النفوسيّ:

هو أبو طاهر إسماعيل بن موسى، الجيطالي، النفّوسيّ، أخذ العلم عن أئمة الجبل، وفي مقدمتهم: أبو موسى الطّرْميسيّ[34]، وأمضى سنوات طويلة متنقلاً بين مدن الجبل، مدرِّساً، ومربياً، ثم ذهب إلى طرابلس[35]، وبعدها قصد مدينة جربة، بالجنوب التونسي، فتلقاه علماؤها بالترحاب، واجتمع إليه الطلبة، وكان يُقرِىء، ويصنف في المجلس الواحد.

ترك الجيطالي وراءه مصنفات كثيرة، أغلبها في الدراسات الإسلامية، منها، على سبيل المثال: كتاب الحج والمناسك، وكتاب في الفرائض، وقواعد الإسلام، وقناطر الخيرات، وغيرها، وله كتاب في الأدب يضم مجموعة قصائد، ولكثرة مصنفاته، وتركه مكتبة كبيرة لا تقل عما تركه، الفيلسوف أبو حامد الغزالي، لُقِّب بفيلسوف الإسلام.

طُبعت له بعض الكتب حديثاً، مثل كتابه: قناطر الخيرات، الذي تم طبعه عام 1307هـ في ثلاثة أجزاء، ثم أعيد طبعه عام 1385هـ، (ت750هـ) بتونس[36].

أبو يوسف اليفرني[37]:

هو أبو يوسف يعقوب بن أحمد بن موسى، اليفرني، نشأ ببلدة يفرن بجبل نفوسة، وتعلم في كُتَّابها، وأخذ بها مبادىء العلوم المتداولة في عصره، ثم رحل إلى تونس فأكمل تعليمه، ونال شهرة واسعة في علوم اللغة، أثنى عليه

(33) الجيطالي: نسبة إلى (جيطال)، مدينة فسيحة بجبل نفّوسة، تحيط بها الأشجار من جميع الجهات، ينظر النشاط الثقافي: 133.

(34) الطرميسيّ: نِسْبة إلى (طَرْميس)، قرية من قرى دمشق، ينظر: معجم البلدان: 4: 32.

(35) لم يهنأ في إقامته بطرابلس، حيث سجنه حاكمها بسبب وشاية حاسِدٍ، ثم أُطلق سراحه فقصد تونس، ينظر: النشاط الثاني في ليبيا: 155.

(36) ينظر: السابق 155 وما بعدها.

(37) اليَفَرْني: نسبة إلى يَفْرَن)، مدينة كبيرة في جبل نفّوسة، تبعد عن طرابلس (171) واحداً وسبعين ومائة كيلومتر، انظر معجم البلدان الليبية: 359.

كثير من أساتذة تونس، وقالوا: ما في تونس أنحى منه، ويؤيد ذلك: أنه اختلف مع بعض أهل اللغة في مسألة نحوية، فاستشهد ما يقرب من (20) عشرين شاهداً، من أشعار العرب لإثباتها، قيل عنه: كان لا يلحن في إعراب، ولا تصريف، وورد في التعبير عن مكانته العلمية: «أما النحو، فعشُّه الذي يعرف كيف يدخل فيه ويخرج، وأما اللغة، والتصريف فيا للعجب!! وأما التفسير فلو ادعى أحد أنه ما شذَّ عليه[38] شيء من التفسير، ما كذب. .»[39]، وعلى الرغم من تبحره في العمل، فإنه لم يترك تآليفاً، (ت: 894هـ)[40].

الحطَّاب الصَّغير[41]:

هو محمد بن محمد بن عبد الرحمن بن حسين الحطَّاب، عالم كبير، متنوع الثقافة، مكثر من كل فن، من أساتذته: ابن حجر، والسيوطي، والسخاوي، والبرهان القلقشندي، والصاغاني وغيرهم من جلة العلماء، أخذ عنه: عبد الرحمن التاجوري، ومحمد القيس، ومحمد الفلاّني. وسواهم.

تبحر في علوم الشريعة، وعلوم اللغة، والرياضيات، وأحاط بسائر فنون عصره، عُدَّ من كبار أئمة المالكية بالحجاز، وآخرهم[42]، تدل على إمامته كثرة تآليفه في مختلف العلوم، فمن تآليفه في العلوم الشرعية مثلاً: شرح مختصر خليل في الفقه، شرح قرة العين في الأصول، لإمام الحرمين، تحرير الكلام من مسائل الالتزام[43]، هداية السَّالك، وغيرها كثير، ومن تآليفه في علوم اللغة: مختصر إعراب خالد الأزهري للألفية حاشية على توضيح النحو، والمواضع

---

(38) صوابها: عنه.

(39) النشاط الثقافي في ليبيا: 282.

(40) ينظر: السابق.

(41) وصف بـ(الصَّغير)، تمييزاً له عن الحطّاب (الكبير)، وهو أبوه، واسمه محمد «أيضاً»، وكان عالماً كبيراً، ينظر: أعلام ليبيا: 309.

(42) ينظر: المنهل العذب: 194 ـ 195.

(43) أي: إلزام الرجل نفسه.

التي غلط فيها القاموس، والصحاح، وسواها[44].

كان مقدماً لدى العلماء، محبوباً من تلاميذه، توفي في طرابلس عام 954هـ، ودفن داخل المدينة[45].

وغيرهم من العلماء، والأدباء، الأعلام، المشاهير في كل العصور، أمثال: الخرّوبي وابن أبي الدنيا، والبرقي، والجنزوري، والأجدابي اللغوي، ومن على شاكلتهم، وهم كثر.

وإنما وقع الاختيار على من سبقت الترجمة لهم، موزعين على مختلف العصور، من القرن الثاني الهجري، إلى القرن العاشر، لمجرد إعطاء أمثلة توضيحية للمسيرة العلمية والثقافية في ليبيا، خلال الأعصر الإسلامية، مع ملاحظة أنهم يمثلون كلّ التخصصات المتداولة آنذاك، من إسلاميات، ولغويات، وأدبيات، وفلسفة، وفلك، وتصوف وما شابهها، وأنهم من مشاهير العلماء، وأكثرهم لهم مصنفات منوعة، ومما لا شك فيه أنه يوجد العشرات من أمثالهم، وأكثر من ذلك يوجد العشرات من العلماء الذين لم يصلوا إلى شهرتهم، ولم تكن لهم تآليف، وللإلمام ببعض هؤلاء، وأولئك، يمكن الرجوع إلى المصادر التخصصية[46].

الأساتذة الزائرون والطلاب:

مَرّ بليبيا كثير من العلماء، وطالبي العلم، فأفادوا، واستفادوا وأحدثوا بزياراتهم تلك، نشاطات علمية في مختلف الميادين، على مر العصور، ولا يخفى أن ذلك راجع إلى الموقع الجغرافي للبلد الذي يحتم على كل من يريد العبور من المشرق إلى المغرب، أو العكس، أو الدخول إلى أواسط إفريقيا، أن

---

(44) ينظر: السابق: 195 وما بعدها، وأعلام ليبيا: 312 وما بعدها.

(45) ينظر: أعلام ليبيا: 311 وما بعدها.

(46) لمزيد اطلاع، ينظر على سبيل المثال: المنهل العذب، أعلام ليبيا، أعلام من طرابلس، النشاط الثقافي في ليبيا، وغيرها من المصادر.

يمر به، ونظراً لوقوعه، على البحر، واعتدال هوائه، فقد يُغري البعض بالإقامة، والاستقرار، أو تطويل مُدَّة الإقامة.

وبعض أولئك الأساتذة كانوا يأتون إلى ليبيا لتولي مناصب القضاء، أو الفُتيا، أو لإدارة بعض الوظائف الرسمية في الدولة، وقد كَثُر الأساتذة الزائرون حتى إنهم شاركوا في إغناء بعض الطلاب الليبيين، عن الرحلة إلى الخارج، لطلب العلم، مثل: ابن الأجدابي، العالم المشهور، الذي سُئل: أنى لك هذا العلم ولم ترتحل؟ فقال: «اكتسبته من بابي: هوارة، وزناتة»[47]، يشير إلى أنه استفاد من الأساتذة الزائرين الذين كانوا يدخلون إلى مدينة طرابلس من هذين البابين[48].

وقد يكون البعض بالغ في تقدير قيمة هؤلاء الأساتذة الزائرين، لمَّا قال: «إن طرابلس كانت تعتمد في ثقافتها على من يفد إليها من الحُجَّاج، وطلاب العلم، مشرقين، ومغربين، وعلى من يَسْتصحبهم من أمراءُ إفريقيا في طريقهم إلى الحج، من أهل العلم، والفضل»[49]، إذ يبدو واضحاً من النص تجاهل علماء ليبيا، وهو مخالف للواقع، فليبيا لها علماؤها على مر العصور، وقد أفادوا، واستفادوا كما يتضح من هذا البحث.

ومن أولئك الأساتذة الزائرين، والطلاب، على سبيل المثال فقط:

(47) باب هوارة: فتحة في سور طرابلس القديم، من الجهة الجنوبية، توصل إلى مضارب قبيلة هوارة البربريَّة، خارج السّور، شرقي المدينة، وجنوبيها، وباب زنانة: هو الباب المؤدي إلى مضارب قبيلة زنانة البربرية، غربي المدينة وجنوبها، وهذه التسميات كانت زمن الفتح الإسلامي، ثم جلت القبيلتان من تلك المناطق، ولم يعد للتسمية وجود الآن (1999)، حيث استبدل بباب هوارة، سوق المشير، المؤدي إلى السَّاحة الخضراء (ميدان الشهداء)، وبباب «زنانة» بالباب الجديد، ينظر: معجم البلدان الليبية: 43 وما بعدها، والواقع المشاهد.

(48) ينظر: عبد اللّه بن محمد بن أحمد التجاني، رحلة التجاني، (لا.ط، الدار العربية للكتاب، (198): 264.

(49) ينظر: النشاط الثقافي في ليبيا: 118.

سحنون:

هو عبد السلام بن سعيد بن حبيب، التَّنوخي[50]، الملقَّب بسحنون صاحب مالك بن أنس، رضي الله عنه، ولُقِب بالإمام، لِسعة علمه، انتشر مذهب الإمام مالك، بالمغرب العربي، على يديه، ومن مآثره: أنه وَلي قضاء إفريقيا دون أن يتقاضى عليه أجراً.

كان قدومه إلى ليبيا عام 191هـ، ويبدو أنه أول ما نزل بمدينة أجدابيا، فقد ذكر حمديس القطّان: أنه سمع سحنوناً يقول: «سمع مني العلم سنة إحدى وتسعين ومائة أهل إجدابية»[51]، ثم انتقل إلى طرابلس، فاتخذها مقاماً له فترة من الزمن، فأفاد كثيراً من الطلاب، وكان شديد الإعجاب بتلاميذه، فخوراً بهم، كثير الثناء عليهم[52]، (ت: 240هـ)[53].

محمد الأندلسي:

هو محمد بن وضاح بن بزيغ، الأندلسي، رحل من الأندلس إلى المشرق، عام 218هـ فمر بطرابلس، وأفاد من عالمها إبراهيم بن حسان الطرابلسي[54].

ابن فُطيس:

هو محمد بن فُطيس بن واصل، الغافقي، أندلسي الأصل، من أهل إلبيرة غربي غرناطة، رحل إلى المشرق عام 257هـ، ثم عاد إلى إلبيرة، أخذ

---

(50) التَّنوخي: نسبة إلى تَنُوخ: قبيلة عربية، مسيحيَّة، من الحيرة، انتقلت إلى بلاد حلب، واعتنقت الإسلام في عهد المهدي العباسي، ينسب إليها علماء كثر، ينظر: المنجد في اللغة والأعلام، (ط: 34، دار الشروق، بيروت 1994): 181. أعلام.

(51) النشاط الثقافي في ليبيا: 130.

(52) ورد عن سحنون قوله: «كان بإفريقية رجال عدول، بعضهم بالقيروان، وتونس، وطرابلس... لو قُرنوا إلى مالك بن دينار لسَاووه»، ومما نُقل عنه أيضاً، قوله: «رأيت بطرابلس رجالاً ما الفضيل بنُ عياض بأفضل منهم»، عن السابق: 130 ـ 131.

(53) ينظر: الأعلام: 4: 129.

(54) ينظر: أعلام ليبيا: 5.

العلم عن بعض علماء ليبيا، في مروره بها أثناء رحلته[55].

أبو الحسن العجلي[56]:

هو أحمد بن عبد اللّه بن صالح العجلي، كوفي الأصل، نشأ ببغداد ثم انتقل إلى المغرب العربي، فسكن طرابلس، وانتشر حديثه فيها، كان يُشبَّه بأحمد بن حنبل في سعة علمه، وشهرته، وكان خروجه إلى المغرب، أيام محنة ابن حنبل، (ت: 261هـ)[57].

ابن عيسى البَيَّاني[58]:

هو محمد بن عيسى البياني، عالم أندلسي، مر بليبيا أثناء رحلته إلى المشرق فأخذ عنه العلم بعض الطلاب الليبيين، منهم: أحمد بن الحسين بن محمد الطرابلسي، بطرابلس عام 332هـ، وحماد بن شقران، ببرقة، عام 338هـ، وحدث عنه[59].

البَطَلْيُوسي[60]:

هو هاشم بن يحيى بن حجاج، البطليوسي، الأندلسي، قام برحلة إلى المشرق فمر بطرابلس، وسمع من عالمها أبي بكر بن دحمان المصِّيصي[61]، الطرابلسي، عام 338هـ[62].

(55) ينظر: السابق: 39.

(56) العِجلي: نسبة إلى (عِجلَة)، بكسر العين، موضع قرب الأنبار، ينظر: معجم البلدان: 4: 87.

(57) ينظر: النشاط الثقافي في ليبيا: 136.

(58) البَيَّاني: لعله من النسبة إلى (بيَّان) بباء موحدَّة، وياء مثناة مشدَّدة: إقليم من أعمال بطليُوس، أو من النسبة إلى (بيَّانة) با لأندلس أيضاً بالقرب من قرطبة، ينظر معجم البلدان: 1: 518.

(59) ينظر: أعلام ليبيا: 31.

(60) البَطَلْيُوسي: نسبة إلى بَطَلْيُوس (بفتحتين وسكون اللام، وياء مضمومة)، مدينة كبيرة بالأندلس تقع غربي قرطبة، ينظر: معجم البلدان: 1: 1447.

(61) المصِّيصي: نسبة إلى مصِّيصَة، (بميم مفتوحة، وصاد مشدودة مكسورة، ثم ياء ساكنة، بعدها صاد مفتوحة) وهما مصِّيصتان، كلتاهما بالشام، الأولى: مدينة على شاطىء جيحان، قريبة من طرسوس، والثانية: قرية من قرى دمشق، ينظر: معجم البلدان: 5: 144 ـ 145.

(62) ينظر: أعلام ليبيا: 18.

أبو محمد الغِمَاري[63]:

هو أبو محمد عبد اللّه بن عبد الكريم، الغِماري، مغربي الأصل، فقيه، محدث، أديب، شاعر، مر بطرابلس قاصداً المشرق، عام 654هـ، فطاب له المقام بها، وطالت إقامته، فَدَرَس عليه طلاب كثيرون، منهم مثلاً: أبو فارس ابن عُبَيدة، العالم المشهور، وقد أخذ عنه علوماً عدة[64].

أبو الحسن البَسْطي[65]:

هو أبو الحسن محمد بن إبراهيم، الأندلسي، البَسْطي، مر بطرابلس عائداً من الحج في طريقه إلى الأندلس، مع منتصف القرن السَّابع الهجري، تقريباً.

كان عالماً عَلَماً، أديباً، شاعراً، كاتباً، ناقداً، تصدى للتدريس في طرابلس مدة من الزمن، تتلمذ عليه طلاب كثيرون، منهم ابن عُبيدة، السابق الذكر[66].

أبو العباس الأعجمي:

أستاذ كبير، قدم من المشرق، قاصداً بلاد المغرب، مر بليبيا عام 662هـ، ومكث بطرابلس زمناً، استفاد منه كثير من الطلاب الليبيين، والزائرين أيضاً، ومما درّسه من الكتب: كتاب «المعالم»، لابن الخطيب[67].

أبو العباس الغماري:

هو أبو العباس أحمد بن عيسى الغماري، شيخ تونسيّ، جليل القدر،

---

(63) الغِمَاري: نسبة إلى غِمَار، (بغين معجمة مكسورة، وميم مفتوحة، وآخره راء مهملة)، اسم واد بنجد، وذو الغِمَار اسم موضع، ينظر: معجم البلدان: 4: 209.

(64) ينظر: أعلام من طرابلس: 115.

(65) البَسْطي: نسبة إلى بَسْطَة (بباء مفتوحة، وسين ساكنة، وطاء)، مدينة بالأندلس، ينظر: معجم البلدان: 1: 422.

(66) ينظر: أعلام من طرابلس: 159.

(67) ينظر: السابق: 112.

عالم فقيه، أديب، تولى قضاء طرابلس، وتصدر مجالس الدرس، فاستفاد منه طلاب كثيرون، كان موجوداً عام 707هـ[68].

أبو الحسين الأندلسي:

هو الفقيه أبو الحسين محمد بن إبراهيم، الأندلسي، مر على طرابلس قافلاً من الحج، فقرأ عليه الطلبة بعض تآليفه في العربية، وسمعوا شيئاً من نظمه، ورووا عنه «المُذَهَّبة» لابن المناصف[69]. (لا. ت).

أبو عبد الله القابسي[70]:

هو أبو عبد اللّه بن إبراهيم، أبو مسلم القابسي، نسبة إلى قابس، من بلاد تونس، فقيه، محدث، عالم، تولى قضاء طرابلس، وقد سبقته شهرته العلمية، وخبرته الواسعة بالحياة والناس، وفي طرابلس لم يقتصر على وظيفة القضاء، بل تصدر مجالس الدرس، والمناظرة، فأفاد إفادة واسعة، (لا. ت)[71].

اللَّقاني[72] وأخوه:

هما: شمس الدين اللَّقاني، وأخوه الناصر، نسبة إلى لَقانة، من بلاد مصر، كانا يُدرّسان بزاوية الشيخ أحمد الزروق، بمصراتة، مع أوائل القرن العاشر الهجري، أخذ عنهما العالم الليبي: سالم بن طاهر في مصراتة، ورحل

---

(68) ينظر السابق: 110 ـ 111.

(69) ينظر: النشاط الثقافي في ليبيا: 117.

(70) القابسي: نسبة إلى قَابِس (بفتح القاف، وكسْر الباء الموحدة)، مدينة مشهورة بتونس ينظر: معجم البلدان: 4: 289 وما بعدها.

(71) ينظر: أعلام من طرابلس: 112.

(72) اللَّقاني: نسبة إلى لَقَانَة (بلام مفتوحة، وقاف مخفّفة معدومة، بعدها نون وتاء مربوطة): بلد بمركز شبراخيت بمحافظة البحيرة، مصر، ينظر: خير الدين الزركلي، الأعلام، قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، (ط: 3، بيروت، 1969): 1: 21، ورُوجع، في الضبط الوارد هنا، أحد أبناء لقانة نفسها فَأقرّه مع إضافة بعض المعلومات عنها.

معهما إلى مصر، ثم عاد إلى طرابلس فتصدى للتدريس بها، وكان مشاركاً في جميع علوم عصره، فانتفع بعلمه أناس كثيرون، من الليبيين، وغيرهم[73].

وعلى هذا النحو، زار ليبيا كثير من العلماء، والطلاب، فأفادوا، واستفادوا كما أوضح البحث من خلال التراجم المستعرضة هنا.

علماء ليبيون مقيمون:

من اللافت للانتباه، أن ليبيا لم تخل، على مر العصور، من وجود علماء أعلام، لهم صيت ذائع، وشهرة واسعة، ولم تكن لهم رحلات علمية إلى الخارج، بل منهم من لم يخرج من ليبيا أصلاً، وإنما أخذوا العلم عن علماء ليبيين، واستفادوا من العلماء الزائرين، وذلك بدون شك، يعطي صورة واضحة على مدى مشاركة ليبيا في المسيرة الثقافية العالمية لأنها لم تخل من علماء، وأدباء، ومشاركات علمية، تقل، أو تكثر، طيلة الفترة المعنية بالبحث.

ومن العلماء الليبيين الذين كوّنوا شخصياتهم العلمية في الداخل، ولم تكن لهم رحلات خارجية لطلب العلم:

أبو إسحاق الأجدابي:

هو أبو إسحاق إبراهيم بن إسماعيل بن أحمد، اللواتي[74]، المعروف بابن الأجدابي، نسبة إلى أجدابيا، وُلدَ بطرابلس، وبها نشأ، وحضر مجالس العلم، وصحب مشايخ عصره، وهو يُعَد «من أعلم أهل زمانه بجميع العلوم: كلاماً، وفقهاً، ونحواً، ولغة، وعروضاً ونظماً، ونثراً... ولم تكن له رحلة عن طرابلس لطلب العلم»[75].

صنف كتباً كثيرة مفيدة، منها: كفاية المتحفظ في اللغة، وكتابان في

(73) ينظر: أعلام ليبيا: 120.

(74) اللَّوَاتي: نسبة إلى قبيلة لَواتَة البربرية التي كانت تسكن أجدابيا، ينظر: أعلام ليبيا: 4.

(75) السابق.

العروض كبير وصغير، وكتاب في الرد على ما جاء في تثقيف اللسان، وشرح ما آخره ياء من الأسماء وغيرها كثير[76].

أشهرها: وأهمها: كفاية المتحفظ، إذ كان مثار اهتمام كثير من العلماء، حيث نقلوا عنه واعتمدوه مصدراً رئيساً في اللغة، مثل: أحمد الفيومي، في المصباح المنير، وكمال الدين الدَّميري في حياة الحيوان، ونظمه الأديب جمال الدين الطبري في نحو: (1300) ثلاثمائة وألف بيت، ومدحه العالم الأديب جمال الدين العدوي، فأجاد، حيث قال:

من كان يطلُب في الغَريب وسِيلَةً   من شاعر أو كاتِب مُتَلفظ
أو كان يَبْغي في الكلام بلاغة   فَلْيَحْفظنَّ كِفَاية المتحفّظ[77]

أثنى على ابن الأجدابي كثير من العلماء، منهم مثلاً: محمد بن الطيب الشرقي، في تجديد الرواية والمجد اللغوي في بعض تصانيفه، والجلال السُّيوطي في البغية، وغيرهم.

سُئل عن علمه، من أين استفاده، ولم يرتحل، فأجاب: بأنه أخذه عن العلماء الذين كانوا يزورون ليبيا، أثناء رحلاتهم، وتنقلاتهم، مشرقيين، ومغربيين، وعن علماء ليبيا أيضاً.

كان ابن الأجدابي موجوداً في القرن الخامس الهجري، فيما بين سنتي: 444 ـ 476هـ[78].

ابن عُبيدة:

هو عبد العزيز بن عبد العظيم بن عبد السّلام بن عُبيدة، أبو فارس، الطرابلسي، ليبي الأصل، عالم، فاضل، جليل القدر، قال التجاني: «ناهيك

(76) السابق.
(77) ينظر: أعلام من طرابلس: 119، والنشاط الثقافي في ليبيا: 273.
(78) ينظر: أعلام ليبيا: 4 ـ 5، وأعلام من طرا بلس: 116 وما بعدها.

من رجل قد نال من المعارف ما اشتهى، وحاز فيما حاز من العلوم الأصولية، والفرعية، الغاية، والمنتهى، حضرتُ درسه بمسْجد مجاور لداره، فرأيت رجلاً متضلعاً من العلم. . . حسن العبارة، مشاركاً في علوم جمة. . . وليس له رحلة عن بلده، إلا إلى الحج في عام ثلاثة وسبعمائة. . .»[79].

أخذ أكثر علومه عن علماء بلده، وفي مقدمتهم: أبو موسى عمران بن موسى، الطرابلسي واستفاد كثيراً من الأساتذة الزائرين، كان موجوداً عام 707هـ[80].

عبد الرحمن البشت:

هو عبد الرحمن بن محمد بن إبراهيم: الشهير بيربوع بن مالك السِّناني، السّلمي من علماء الزاوية الغربية، وفضلائها، تلقى العلم عن علماء ليبيين، منهم: الشيخ أبو جعفر الجنزوري، ولم تذكر له المصادر، التي أمكن الاطلاع عليها، رحلة إلى الخارج، لطلب العلم.

كان مبرزاً في الفضل، والوجاهة، والعلم، والولاية، (ت 899هـ)، ودفن بمسجده بقرية الأبشات[81].

عبد العزيز الأنصاري:

هو عبد العزيز بن محمد، الطرابلسي، الأنصاري، كان تاجراً، وفقيهاً له حظ من العلم، وباع متسع في الأدب، لم تُذكر له رحلة لطلب العلم، كان موجوداً عام 916هـ[82].

---

(79) رحلة التجاني: 254 ـ 255.

(80) ينظر: أعلام ليبيا: 179، وأعلام من طرابلس: 95 وما بعدها.

(81) ينظر: أعلام ليبيا: 161.

(82) ينظر: السابق: 179.

علي العَوْسَجي[83]:

هو علي بن عبد الحميد العوسجي، من بلدة الحرشا[84]، بالزاوية، كان شيخاً وقوراً وعالماً جليلاً، حفظ القرآن بالروايات السبع، وعلَّم أبناءَ المسلمين في بلدته، حتى إنه اشتهر: «مؤدب الصِّبيان»، شارك في علوم كثيرة، ورد في ترجمة ابنه عبد الحميد الآتي ذكرهُ، أنه أخذ عن والده (12) اثني عشر علماً.

يقال له: أبو حُميرة، نسبة إلى حمارة كثُر ركوبه لها، لقضاء حوائجه، لما تقدمت به السن، لم تذكر له المصادر، التي بين أيدينا، رحلة إلى الخارج لطلب العلم، (ت 425هـ)[85] عاش (150) خمسين ومائة سنة، ودُفن بداره الملتصقة بمسجده، وقبره الآن[86] صار داخل سور المسجد.

ابن أبي عُجَيْلَة:

هو علي بن أبي عُجيلة بن محمد، من علماء العجيلات[87]، قضاء الزاوية الغربية عالم، ناسك، رفيع القدر، تفقه في علوم كثيرة، منها مثلاً: المنطق، والنحو، والفقه، والتوحيد، وسواها، صحب الشيخ عبد السلام

---

(83) العَوْسَجي: نسْبة إلى قبيلة العواسج، من قبائل حِمْيَر، كانت تسْكن بلاد اليمن، ويرجح الزاوي أن للشيخ علي العَوْسجي صلةَ نسب بهذه القبيلة من أحد أجداد الشيخ نبيل، الذي هو من أجداد الشيخ علي، ويفنِّد ما يُقال: من أن يوسف بن نبيل، جَدَّ العواسج، وضعته أمّه في شجرة عوسج، خوفاً عليه من العدو، ويقول: بأن هذه الرواية ليس لها سند تاريخي، ولا تثبت أمام النقد العلمي، وهو الرأي الذي يقبله العقل، والمنطق، إلا إذا أثبتت بسند صحيح رواية العوسجة هذه.. ينظر: أعلام ليبيا: 208 هامش.

(84) الحَرْشا: قرية من قرى الزاوية، تقع غربيها بنحو (3) ثلاثة كيلومترات، والزاوية مدينة كبيرة تقع إلى الغرب من مدينة طرابلس بنحو (43) ثلاثة وأربعين كيلومتراً، ينظر: معجم البلدان الليبية: 112، 150.

(85) ينظر: أعلام ليبيا 208.

(86) 1999.

(87) العُجَيْلات: مدينة من مُدن قضاء الزاوية الغربية، تبعد عنها، إلى الغرب، بحوالي (35) خمسة وثلاثين كيلو متراً.

الأسمر عام 927هـ، واستفاد منه، لم تُذكر له رحلة لطلب العلم خارج ليبيا، (ت 989هـ)[88].

يوسف المليلي[89]:

هو يوسف بن علي بن محمد بن حسين، المليلي، عرف بالمحفوظي[90]، من علماء الطويبية[91]، من قضاء الزاوية الغربية، فقيه، عالم، حفظ القرآن الكريم في صغره وأخذ النحو، والمنطق، عن أكابر علماء طرابلس، له معرفة بسائر علوم عصره، تتلمذ للشيخ عبد السلام الأسمر عام 953هـ، لم تُذكر له رحلة لطلب العلم خارج ليبيا، (ت 989هـ)[92].

عبد الحميد العوسجي:

هو عبد الحميد بن علي بن عبد الحميد العوسجي، حفظ القرآن الكريم عن والده واشتهر بحفظه، وتجويده بالقراءات السَّبع، كان عالماً، ورعاً، تفقه في علوم كثيرة ونُقل عن البرموني[93]: أنه أخذ عن والده (12) اثني عشر علماً، وأخذ عن الشيخ عبد السلام الأسمر عام 958هـ، لم تُذكر له رحلة إلى الخارج، لطلب العلم، (ت 999هـ)[94].

وغيرهم كثير من العلماء الليبيين، ممن لم تساعدهم ظروفهم على الهجرة

---

(88) ينظر أعلام ليبيا: 204.

(89) المليلي: نسبة إلى (مَليلَة) (بميم مفتوحة، ولام مكسورة، وياء ساكنة، فلام مفتوحة)، مدينة بالمغرب قريبة من سبتة، على ساحل البحر، ينظر: معجم البلدان: 5: 197.

(90) المحفوظي: لعلها نسبة إلى جده، محفوظ بن عباس المليلي، كما تشير سلسلة النسب، ينظر: أعلام ليبيا: 363.

(91) الطُوَيْبية: بلدة من قضاء الزاوية الغربية، تقع إلى الجنوب الشرقي منها بنحو (15) خمسة عشر كيلومتراً.

(92) ينظر: أعلام ليبيا: 363.

(93) هو كريم الدين البرموني، المصراتي، مؤرخ ليبي، كان موجوداً عام 998هـ معاصر للشيخ عبد الحميد العوسجي، والشيخ عبد السلام الأسمر، ينظر: أعلام ليبيا: 255 وما بعدها.

(94) ينظر: السَّابق: 157.

لطلب العلم في الخارج فكوَّنوا أنفسهم داخلياً، إذ وجدوا في العلماء الليبيين والزائرين ما يسد حاجتهم ويغنيهم عن السَّفر، وقد نال بعضهم شهرة علمية واسعة، مثل: ابن الأجدابي، وابن عبيدة.

علماء ليبيون في الخارج:

لعله من تمام البحث هنا، الإجابة عن سؤال، قد يدور في الذهن، حول مدى أهمية الأساتذة الليبيين، وتمكنهم من العلم، وشهرتهم خارج بلادهم، فهل وجد أساتذة ليبيون بلغوا درجة عالية من العلم، أهّلتهم لمنافسة غيرهم من كبار العلماء، خارج ليبيا؟ وإن وُجدوا، فهل أثبتوا جدارتهم؟ وطاولوا نُظراءهم؟...

ذلك ما سنعرفه من خلال متابعة أجزاء من سِير بعض الشخصيات الليبية، العلمية، والأدبية خارج بلادهم، على النحو التالي:

محمد الدَّسْبي:

هو محمد بن الحسن ابن أبي الدَّسْبي، الطرابلسي، نسبة إلى طرابلس ليبيا، كان عالماً رفيع القدر، تولى قضاء طرابلس، ثم استدعاه الوزير يعقوب بن كَلَسْ[95]، إلى مصر فأمره بالنظر في الأحكام، وفوض إليه قضاء دمياط، وبلبيس، والفَرفا، وغيرها عوضاً عن محمد بن النعمان[96]، كان موجوداً عام 396هـ[97].

(95) هو يعقوب بن يوسف بن إبراهيم بن كلس، تقلب في مناصب الدولة من عهد كافور الإخشيدي، والمُعزّ الفاطمي، وابنه العزيز، عالماً فقيهاً، (ت: 380) ينظر: الأعلام 9: 267.

(96) هو محمد بن النعمان بن محمد، القيرواني، الإفريقي، المعروف بابن حَيُّون، أديب، فقيه، مؤرِّخ، كان مهيب الجانب وقوراً، وُلي قضاء مصر، نال حُظوة عالية عند العزيز الفاطمي، وابنه من بعده، وبقي في منصب القضاء إلى آخر حياته، (ت: 389هـ)، ينظر السابق: 7: 348.

(97) ينظر: أعلام ليبيا: 370.

إبراهيم البرقي:

هو إبراهيم بن أحمد بن جعفر الأزدي، الطرابلسي مولداً، البرقي نشأة، وسكناً، قدم الأندلس، وصَحِبَ منصور بن عباس، وعمره إذ ذاك (41) إحدى وأربعون سنة، أخذ عنه أبو إسحاق بن شنظير، كان موجوداً سنة 371هـ[98].

عبد الرحمن الطرابلسي:

هو عبد الرحمن بن مكي بن عبد الرحمن، الطرابلسي، ثم الإسكندراني عالم كبير، ذو شهرة واسعة، «انتهى إليه عُلُوُّ الإسناد بالديار المصرية»[99]، توفي بمصر عام 651هـ[100].

عمران الطرابلسي:

هو عمران بن موسى بن معمر، الطرابلسي، إمام عَلَم، وفقيه بصير بالأحكام، وُلِّي قضاء طرابلس، والإمامة، والخطابة، بجامعها الأعظم[101]، ثم نُقل إلى تونس، فتولى قضاءها، وتوفي بها عام 660هـ. وهو لا يزال في منصب القضاء[102].

أبو علي الطرابلسي:

هو أبو علي بن موسى الطرابلسي، فقيه، عالم، كاتب بارع، أديب ماهر أخذ عن أبي زكريا البرقي، ولازمه، والتحق معه، بالاستدعاء إلى تونس، ثم

---

(98) ينظر: السَّابق: 3.

(99) السابق: 160.

(100) ينظر: السابق.

(101) جامع طرابلس الأعظم: يقع في وسط مدينة طرابلس، بدأ ببنائه بنو عُبيد، وأتمه خليل بن إسحاق عام، 30هـ، لا وجود له الآن (1999) ينظر: معجم البلدان الليبية: 91 ـ 92، ويشير المصراتي إلى أنه أقيم مكانه مسجد أحمد باشا الموجود حالياً بسوق المشير، ينظر: أعلام من طرابلس: 124.

(102) ينظر: أعلام ليبيا: 240.

وُلي القضاء في مواضع من إفريقيا، وأُسند إليه الإشراف على خزانة الكتب العامة بتونس، وكانت تضم (30,000) ثلاثين ألف مجلد، (ت 683هـ)[103].

ابن أبي الدنيا:

هو عبد الحميد بن أبي البركات بن عمران بن أبي الدنيا، الطرابلسي، عالم جليل، رفيع القدر، ذائع الصيت، وأديب بارع، له شعر جيد، رحل في طلب العلم إلى مصر، وتونس ثم عاد إلى طرابلس، وما كان يستقر به المقام، حتى استدعاه الأمير أبو زكريا بن حفص[104]، إلى تونس عام 671هـ، وولاه القضاء، وأسند إليه، بجانب ذلك، الخطابة في الجامع الأعظم[105]، وكان هذا المركز بعد الخلافة، والإمارة مباشرة، «كان مركزاً عظيماً ومنصباً خطيراً، وكان له دخل في تصريف الأمور، وسياسة الدولة»[106]، (ت 684هـ)[107].

إبراهيم المصراتي[108]:

هو إبراهيم بن عبد السلام بن عبد الغالب، المصراتي، نسبة إلى مصراتة، كان صاحب أدب، وفصاحة، وشجاعة أدبية منقطعة النظير، أهلته لأن

---

(103) ينظر: السّابق: 22 ـ 23.

(104) هو أبو زكرياء يحيى الثاني الحفصي، الذي آلت إليه الخلافة عام 675هـ، ينظر: د. أحمد شلبي، موسوعة التاريخ الإسلامي (ط: 15، مكتبة النهضة المصرية القاهرة، 1995): 4: 335 ـ 340، مع ملاحظة أن استدعاء أبي زكريا لابن أبي الدنيا للمرة الثانية كان عام 679، أما التاريخ المذكور في الترجمة (671) فلعله تاريخ الزيارة الأولى، لأن المترجم له زار تونس مرتين، ينظر: الطاهر المعموري، جامع الزيتونة ومدارس العلم في العهدين الحفصي والتركي، (ط: 1، الدار العربية للفكر 1930): 58.

(105) الجامع الأعظم: هو جامع الزيتونة، ينظر: أعلام من طرابلس: 91، و: جامع الزيتونة ومدارس العلم: 49 وما بعدها.

(106) السَّابق.

(107) ينظر السَّابق: 85 وما بعدها، وأعلام ليبيا: 154 ـ 155.

(108) المصراتي: نسبة إلى مصراتة، مدينة ساحلية كبيرة، تقع شرقي مدينة طرابلس بنحو (215) خمسة عشر ومائتي كيلومتر، اشتهرت منذ القدم بالنشاط التجاري، ينظر: معجم البلدان الليبية: 316 وما بعدها.

يصبح خطيباً لمسجد القيروان بتونس، «والخطابة في القيروان لم تكن بالأمر السّهل، فلا يقدر عليها، ولا يُرشَّح لها، ولا يقوم بأعبائها، إلا العالِم المتضلِّع، والفقيه المقتدر، . . فقد كانت مدينة القيروان مزدحمة برجال الفقه، والشريعة، وفيها مدارس، ومساجد، ازدهرت بالحركة العلمية، والثقافية»[109] وهكذا استطاع هذا العالم الليبي أن يشق طريقه، ويثبت وجوده بين نظرائه من علماء عصره (ت 704هـ)[110].

ابن منظور[111]:

هو محمد بن مكرم بن علي بن أحمد. . . بن منظور، العلامة الجِهْبذ، الأديب، الشاعر، النحوي، اللغوي، المؤرخ، المحقق، صاحب معجم لسان العرب، بلغت آثاره بخطه (500) خمسمائة مجلد.

تولى قضاء طرابلس سنين طويلة، ثم رحل إلى مصر، فوُلِّي فيها رئاسة ديوان الإنشاء، وبقي في هذه الوظيفة حتى آخر حياته، (ت 711هـ)[112].

أبو موسى الطرابلسي:

هو أبو موسى بن عمران الهواري[113]، الطرابلسي، عالم فقيه، تولى قضاء طرابلس، نيّفاً وثلاثين سنة، كان فيها مثال العدل، وحسن السيرة والأخلاق، ثم أرسل إليه الخليفة إبراهيم بن المنتصر الحفصي[114]، عام

---

(109) أعلام من طرابلس: 134 ـ 135.

(110) ينظر السّابق: 134 وما بعدها، وأعلام ليبيا: 8.

(111) ذكر المؤرخ الليبي أحمد النائب، في كتابه (المنهل العذب): أن ابن منظور ليبي صميم، فهو ينتمي إلى أسرة (ابن مكَرَّم)، وهذه الأسرة ترجع في نسبها إلى (رُويفع الأنصاري)، ورويفع هذا كان أميراً على طرابلس ليبيا، ولاّه عليها معاوية بن أبي سفيان عام 46هـ، وتوفي وهو أمير عليها، وقبره مشهور إلى اليوم ببرقة (مدينة البيضاء)، ينظر، المنهل العذب: 156 وما بعدها، وللزاوي رأي واضح في الموضوع، ينظر أعلام ليبيا: 299 وما بعدها.

(112) ينظر: أعلام ليبيا: 299 وما بعدها.

(113) الهواري: نسبة إلى قبيلة هوارة، المشهورة.

(114) هو الخليفة إبراهيم بن أبي بكر بن يحيى الحفصيّ أبو إسحاق، تولىٰ الخلافة عام 75هـ، (ت: 770هـ)، ينظر: الأعلام: 1: 26.

758هـ، فولاه القضاء بتونس، فبقي به نيفاً وعشرين شهراً[115]، نال شهرة واسعة، (ت 760هـ)[116].

محمد الزليطني[117]:

هو محمد بن أحمد الزليطني، كان عالماً ورعاً، حريصاً على نفع الناس، ذا جاه ومكانة عند الأمراء، رحل إلى تونس لطلب العلم، كان خطيباً، وإماماً بجامع الزيتونة غير منازع، (ت 808هـ)[118].

حلولو الوامح:

هو أحمد بن عبد الرحمن بن موسى بن عبد الحق، الزليطني، عالم، فقيه، أصولي، له مؤلفات كثيرة، تولى القضاء في طرابلس، ثم عزل عنه، فذهب إلى تونس فأسندت إليه مشيخة المدارس، كان موجوداً عام 895هـ[119].

الحطَّاب الكبير:

هو محمد بن عبد الرحمن بن حسين بن محمد الحطَّاب، الرُّعَيْني[120]، المعروف بالطرابلسي. ولد بطرابلس، وبها نشأ، وأخذ علومه الأولى، ثم

---

(115) في أعلام من طرابلس: 95: «نيفاوعشرين عام... وتوفي الهواري... 758هـ» والصواب ما ورد في أعلام ليبيا : ص28: «نيفاً وعشرين شهراً»، يؤيد ذلك ما جاء في المنهل العذب: ص168، والمنهل أصل لهما معاً، ولعل في الأول خطأ مطبعي لم ينتبه إليه المؤلف.

(116) ينظر: أعلام ليبيا: 28.

(117) الزليطني: نسبة إلى زليطن: مدينة ساحلية كبيرة، بها مقام الشيخ العالِم عبد السلام الأسمر تقع شرقي مدينة طرابلس بنحو (157) سبعة وخمسين ومائة كيلومتر، ينظر: معجم البلدان الليبية: 170 وما بعدها.

(118) ينظر: أعلام ليبيا: 264.

(119) ينظر: أعلام ليبيا: 37 ـ 38.

(120) الرُّعيني: لعله من النسبة إلى (رُعَيْن)، اسم موضع باليمن، أو من النسبة إلى (الرَّعثاء) اسم من أسماء البصرة، سميت به لتقلب هوائها بين الحرارة، والبرودة، في اليوم الواحد إلى درجة أن سكانها يضطرون إلى التقلب مع الجو في لباسهم، وشرابهم، أو من النسبة إلى (الرَّعَن)، وهو الأنف العظيم المتقدم من الجبل، ينظر: معجم البلدان: 3: 52، . فربما يكون أحد أجداد المترجم له من اليمن، أو من العراق، أو يكون نُسِب إلى (الرَّعَن)، لتقدمه في العلم، وتبحره فيه. والأخير أقرب إلى الصواب، لأنه ورد في ترجمته في الضوء اللامع: أنه الرعيني الأندلسي الأصل، المالكي، نزيل مكة، ينظر أعلام ليبيا: 309 وما بعدها.

تكررت رحلاته إلى مكة، ومصر، للحج وطلب العلم، وأخيراً استقر بمكة، وأكمل علومه فيها، وتصدر مجالس الدرس، وتولى رئاسة المذهب المالكي بالحجاز، ثم عاد إلى ليبيا. وتوفي بها عام 945هـ[121]، ودفن بزاويته بالقرب من تاجوراء[122].

أبو عبد الله الخروبي:

هو محمد بن علي الخروبي، أبو عبد الله، وُلد بقرية (قرقارش)، إحدى ضواحي مدينة طرابلس في بيت علم مشهور، أخذ علومه الأولى عن مشايخ طرابلس، كان فقيهاً، محدثاً، مفسراً عالماً واسع المعرفة، له تآليف كثيرة، ارتحل إلى الجزائر، وأقام بها، وكان ذا مكانة عالية، ومنزلة رفيعة عند الأمراء، والحكام، سافر إلى المغرب الأقصى مرتين، في وساطة بين ملوك المغرب الأوسط، والمغرب الأقصى، بقصد إصلاح ذات البين، تصدر مجالس الدرس في المغرب الأقصى، والجزائر، واستفاد منه كثير من الطلاب هناك، (ت 963هـ)[123].

وغيرهم كثير من علماء ليبيا، ممن كانوا يولّون مناصب دينية، وإدارية، خارج بلادهم، وفي ذلك دليل واضح على رفعة مكانة العلماء الليبيين، وأهليتهم لتولي أعلى المناصب في الخارج، فالعالِم لا تحده حدود، ولا تعرقله قيود، فعالَمه أوسع من كل العوالم، وبمقدار حاله من العلم، والأدب، وحُسن السِّيرة، يكون جاهه، وتكون منزلته داخل بلده، وخارجها، لا فرق، دون مراعاة محل الميلاد، والنشأة الأولى والآفاق الإقليمية الضيقة.

الخاتمـــة:

وخلاصة القول هنا: فإن البحث أوضح أن ليبيا لم تكن بمعزل عن

(121) ينظر: السابق.

(122) تاجوراء، وتاجورة: ضاحية من ضواحي طرابلس، تقع إلى الشرق منها بنحو (15) خمسة عشر كيلومتراً، ينظر: معجم البلدان الليبية: 75 وما بعدها.

(123) ينظر: أعلام ليبيا: 286 وما بعدها.

ميادين العلم، والثقافة، وأنه كان بها علماء أعلام، في مختلف ميادين المعرفة، على مر العصور الإسلامية، وإن كان ما أوردته المصادر من معلومات عنهم، وعن بيئاتهم العلمية وأجوائهم الثقافية، أقل بكثير مما أوردته عن أمثالهم في بعض البلدان العربية الأخرى كمصر، والمغرب العربي، عموماً، والأندلس.

وما جاء في هذا البحث، إنما هو مجرد أمثلة للأسس التي قامت عليها الحياة العلمية والثقافية في ليبيا، خلال فترة الأعصر الإسلامية، لعل البحاث يجدون فيها علامات دالة ينطلقون منها إلى الدراسة، والكشف عن حياة علمية، وثقافية أوسع مدى، وأعمق جذوراً، سترها عنا طول الزمن، وإهمال الدارسين قديماً، وحديثاً.

والله الموفق

وصف طرابلس الغرب

في الرحلة التيجانية

الأستاذ مفتاح محمد عبد الجليل



تـوطئـة:

من المسائل المهمّة في التراث العربي الإسلامي الأسفار والرحلات التي قام بها جغرافيون علماء من الأقطار العربية، والإسلامية في ظروف عسيرة لا تسمح بالحركة، والمسير لمسافات واسعة عبر الصحراء، وكان أولئك الرجال العلماء أكثر الناس وصفاً، وضبطاً للمناطق والبقاع التي مروا بها، فأَوْلَوْا المعرفة أهمية فائقة، ومنحوها كل ما يملكونه من وقت وجهد.

وقد كان الرحالة الأديب التونسي أبو محمد عبد اللّه بن محمد بن أحمد التيجاني أحد المغامرين الذين أسهموا في هذا المجال الجغرافي بنصيب ملحوظ، فقطع مراحل كبيرة في رحلة معروفة خلال المئة الثامنة الهجرية بدأت

من مسقط رأسه بالبلاد التونسية، وكانت أكثر الرحلات المغاربية عناية، واهتماماً بأمور البلاد الليبية، وأوضاعها التضاريسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية، ومعالمها العمرانية، وجميع ما يتعلق بظروفها من أخبار وآثار. على أن هذه الرحلة التي اتجهت صوب المشرق كانت بداية المشوار نحو المغامرة، والكشف بطريق مباشر انتفع فيه الرحالة المذكور بالمشاهدة الواقعية، والاطلاع الدقيق، ولذلك وقع الاعتماد عليها في توضيح الملامح العمرانية الطرابلسية، فاختيرت الطبعة التونسية الصادرة عام 1958ف، عن وزارة الإرشاد القومي أساساً أولياً لهذا العمل البحثي، وقد قدّم لها الأستاذ حسن حسني عبد الوهاب وأخرجها في طابع مقبول، بيد أن الاستفادة بمصادر أخرى كانت أحد العوامل المعينة على إثراء البحث، وتوجيهه نحو غايته المعرفية.

كانت طرابلس الغرب حاضرة الإقليم الليبي محط نظر الرحّالة والإخباريين منذ عصر هيرودوت[1] اليوناني حتى هذا الوقت. وقد مرّ بها حشدٌ من الرحّالة العرب المشهورين، منهم (العبدري. ت 703هـ)، و(ابن بطوطة ت 779هـ)، و(العياشي ت 1090هـ)، و(الحشائشي 1319هـ)، وغيرهم كثير[2].

وقد عني أولئك الرحّالة بمعالمها، ومظاهر عمرانها فوصفوها معتمدين على مشاهداتهم، وجولاتهم بها، ومحاولين التنويه بمحاسنها، وما اشتملت عليه من فضل ونحوه.

على أن أكثرهم وصفاً لها، وعناية بفضائلهما وأخبارها، الكاتب الأديب التونسي أبو محمد عبد الله بن محمد بن أحمد التيجاني أحد أدباء القرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي)، وأشهر الكتّاب الذين تولوا مهمة الكتابة بديوان الإنشاء لشيخ الموحدين أبي يحيى زكريا بن اللحياني الذي فوّض إليه تلك

---

(1) هيرودوت، مؤرخ يوناني قديم تناول البلاد في كتاباته القديمة، وذكرها في تضاعيف أخباره، وآثاره. انظر ـ مصطفى عبد الله بعيو ـ المجمل في تاريخ لوبيا، منشورات، مطبعة عابدين، الإسكندرية، مصر. (ط/ الأولى 1947م). جا/1، 12، وما بعدها.

(2) علي مصطفى المصراتي، أعلام من طرابلس، دار مكتبة الفكر، طرابلس، ليبيا (ط/ الثانية 1972م) ص21 ـ 26.

رحلة التيجاني

خط الذهاب

خط العودة

الخريطة منقولة عن الرحلة ص47 - طبع تونس 1958م

المهمة، وأوكل إليه الإشراف على شؤونها لما ظهر له من نبوغ هذا الكاتب واقتداره النادر[3].

وقد عزم التيجاني الكاتب على أداء فريضة الحجّ فأعدّ عدته للسفر وتهيأ للخروج، فغادر مدينة تونس متجهاً نحو المشرق عام 708هـ، وقد أسرَّ خروجه فلم يخبر به أحداً سوى بعض خواصه الذين كانوا في جماعته التي رافقته أثناء الرحلة[4]. وبعد عبوره للبلاد التونسية باتجاه الشرق دخل الإقليم الليبي، فطاف مدنه وقراه حتى بلغ حاضرته المشهورة «طرابلس الغرب» فحلّ بين أهلها ضيفاً مكرّماً، واستقبله الجميع استقبالاً بهيجاً يليق بمقامه، حتى إن والي البلد خرج للترحيب به، وأخلى له داره بالقصبة[5] ليقيم بها مدة نزوله بالمدينة التي احتضنته لما يقرب من عام، ونصف العام آنذاك[6].

نزوله طرابلس الغرب ووصفه لها:

عند دخول التيجاني في طرابلس الغرب، ونزوله بها، وجد أنَّ أهلها من أكثر الناس جوداً، وأحسنهم معاملة، وأنبلهم خُلقاً، وفضلاً، فعزم على الإقامة بها لمدة طويلة من الزمن[7]. وما من شك أنَّ هذه الفضائل النفسية، والقيم المحمودة من أعرق الصفات الراسخة في نفوس الأهالي، وأبرزها شيوعاً بينهم، وهي أمثل الدوافع التي جعلت هذا الرحالة ينظر إلى مدينة طرابلس الغرب بعناية مخصوصة، ويبدي إعجابه بعمارتها أثناء وصفه لها، وحديثه عنها.

على أنّه دوّن مشاهداته التي نتجت عن طول معاينة وتجوال في أنحاء المدينة، فوصف أبنيتها، ومعالم العمران والبناء فيها، وأشاد بأهلها، وحسن

---

(3) التيجاني، أبو محمد عبد الله بن محمد بن أحمد، الرحلة. قدم لها حسن حسني عبد الوهاب، نشر المطبعة الرسمية التونسية، تونس. (ط/ الأولى 1958م) ص20 ـ 25.

(4) المصدر نفسه، ص4 ـ 5.

(5) القصبة ـ وسط البلد. انظر ـ ابن منظور، علي بن مكرم، لسان العرب 11/ 232.

(6) المصدر نفسه، ص237.

(7) نقولا زيادة، لمحات من تاريخ العرب، منشورات دار الكتاب اللبناني بيروت/ لبنان (ط/ الأولى 1961م) ص300.

معاملتهم، وكرم طباعهم، وأثنى عليهم في ثنايا أحاديثه عنهم، وقد استهل وصفه وتحليله بخلاف لغوي دار بين بعض اللغويين، وأهل المعارف والفكر حول تسميتها، «بطرابلس». فقال: «والأشهر في هذه المدينة طرابلس بفتح الطاء، وضم الباء، واللام. قال البكري في المسالك: (وترجمة هذه اللفظة باللغة الإغريقية ثلاث مدن). تم كلامه[8]. وبعض الناس يكتبها حيثما وقعت في خطه بالألف، وعلى هذا قول أحمد بن يحيى من قديم شعرائها في قصيدة له: «متقارب».

لـقـد طـال شـوقـي إلـى فـتـيـة حـسـان الـوجـوه بـأطـرابـلـسِ[9]
وقد عيـل صبري فـما مـسعدي عـلـى الـشـوق إلا دمـوع بـجـس»

وقد أفاد بأنَّ هذه التسمية وردت تمييزاً لها عن طرابلس الشام. فقال: «وذكر لي بعض النبهاء من طلبتها أنه وقف لبعضهم على أنّ المختار في طرابلس الشام أن تكتب دون ألف تفرقة بينهما»[10].

ومن جهة أخرى ذكر بأنّ الكاتب المتأخر أبو الحسن علي بن أبي بكر بن بلال سكّن لام طرابلس استناداً إلى ما تقرر في العربية من جواز تغيير الأسماء الأعجمية للضرورة، فقال في بعض وترياته مخبراً عن نفسه: «طويل».

سرى فرساً في سيره، ولو أنّه خليٌّ من الأوزار سار، ولم يرسُ
سعى سعي طمّاح لأبعد غاية فكانت له دار المقام طرابلْسُ
سينضي ركاب العزم عنها مجرداً لأفضل من دانت له الجنّ، والأنسُ»[11]

وهذه التوطئة اللغوية التي مهد بها الرحالة التيجاني لحديثه عن مدينة طرابلس الغرب تؤكد، إلى أقصى حد، مدى إعجابه بالمدينة وقاطنيها من أهالي البلد، وتوضح ملامح الموهبة الأدبية واللغوية لديه، بحيث أورد الكثير من شواهد اللغة والأدب التي انتقاها لتوكيد ما ذهب إليه من رأي وتحليل.

(8) أبو عبيد البكري، المسالك والممالك، نشر دي سلان، المطبعة الحكومية، الجزائر. (ط/ الأولى 1857م). ص79.
(9) التيجاني، أبو محمد عبد الله بن محمد بن أحمد، الرحلة، ص271، مصدر سابق.
(10) المصدر نفسه، ص271.
(11) المصدر نفسه، ص271.

1 ـ وصف العمران في طرابلس الغرب:

أشاد هذا الرحالة بطيب هواء المدينة، وصفاء جوّها، وبياض شعاع شمسها الذي توافق مع بياض أبنيتها، فكان سبباً في تسميتها بالمدينة البيضاء[12]، على ما ذكره أول وصفه لها، وإلى جوار ذلك أشاد بسكّانها الذين رحبوا بمقدمه، وأكرموا وفادته عليهم، وأبدى ارتياحه إلى ما شاهده، ولقيه من حفاوة، واستقبال عند قدومه إليها، ثم شرع في وصف مظاهر العمران الطرابلسي الذي عاينه عن قرب[13]، وعدده، وهو:

أ ـ سور المدينة، وشوارعها، وأبوابها:

تناول سور المدينة بالوصف والثناء، فذكر بأنّه عظيم البناء، وجيده، وفيه تظهر علامات الحرص وإتقان العمل، وأبدى إعجابه به فأثنى عليه بقوله: «ورأيت بسورها من الاعتناء، واحتفال البناء ما لم أره لمدينة سواها»[14]، وهذه العناية التي نوّه بها توضح المدى الذي وصلت إليه استحكامات طرابلس الدفاعية التي استوفت متمماتها الأساسية بسورها العظيم الذي يحيط بها، فهو طوقها الأمني من ناحيتي البرّ والبحر على مرّ الزمن، على أنّ هذا السور المحيط بالمدينة من جهاتها المختلفة خماسي الأضلاع، وبه أبواب مخصصة لدخول السكان وخروجهم[15].

وأمّا شوارعها فقد حظيت باهتمام الرحالة التيجاني وثنائه؛ لما تمتاز به من استقامة واتساع ونظافة، فقال عنها:

«ورأيت شوارعها، فلم أر أكثر منها نظافة، ولا أحسن اتساعاً، واستقامة، وذلك أنّ أكثرها تخترق المدينة طولاً وعرضاً من أولها إلى آخرها على هيئة

---

(12) المصدر نفسه، ص273.

(13) إحسان عباس، محمد يوسف نجم، ليبيا في كتب الجغرافية والرحلات دار ليبيا للنشر والتوزيع، (ط/ الأولى 1968م) ص138.

(14) التيجاني، أبو محمد عبد الله بن محمد بن أحمد، الرحلة، ص238، مصدر سابق.

(15) سالم سالم شلابي، عناوين على نواصي المحروسة، طرابلس القديمة. منشورات مكتبة الفرجاني، طرابلس، ليبيا. (ط/ الأولى 1994م)، ص149

شطرنجية، فالماشي يمشي بها مشي الرخِّ خلالها»[16]. ولكنه لم يفصّل حديثه عنها، واكتفى بالتنويه، والإعجاب دون ضبط ملحوظ لمواضعها بالمدينة، بيد أنّ الأبواب الموجودة بها لقيت نصيبها من الوصف والتوضيح وهي:

أولاً: باب الستارة:

وقد اشتهرت تسميته بهذا الاسم؛ لأنه يعد الباب الرئيسي لسور الستارة، وهو سورٌ أقصر من سور المدينة المحيط بها، وشيّد إلى جانب منه بأمر الشيخ أبو محمد عبد الواحد بن أبي حفص أيام وصوله إلى مدينة طرابلس الغرب[17].

وقد أشار التيجاني في تضاعيف وصفه إلى وجود باب آخر يسمّى باب هوّارة في مواجهة باب الستارة المعروف بباب عبد اللّه من السور القديم، وهذه التسمية مصدرها يعود إلى الأغالبة، فالسور يرجع بنسبته التاريخية إلى الأمير عبد اللّه بن الأغلب[18]، الذي انتفع به في حروبه الضارية خلال عام 284هـ[19].

ثانياً: باب هوّارة:

هذا الباب يقع في مواجهة باب الستارة، ويقابل مرابض قبائل هوارة التي كانت تقيم شرقي أسوار المدينة، وتسميته تعود إليها لقدم نزولها بالمكان المذكور[20]، وفي وسطه بطحاء متسعة يعرفونها بموقف الغنم، وذلك لأن الأهالي كانوا يبيعون بها أغنامهم، ومواشيهم، ومسجدٌ قديم ينسب للصحابي الجليل عمرو بن العاص الذي دخل المدينة فاتحاً أثناء خلافة الفاروق عمر بن الخطاب رضي الله عنه[21].

---

(16) التيجاني، أبو محمد عبد اللّه بن محمد بن أحمد، الرحلة، ص238، مصدر سابق.

(17) المصدر نفسه، ص240.

(18) الأمير، عبد اللّه بن الأغلب، أحد أمراء الأغالبة المشهورين، وقد غدر به جنده فقتلوه عام 290هـ، انظر ـ الطاهر الزاوي. تاريخ الفتح العربي في ليبيا (منشورات دار الفتح والتراث العربي، ليبيا. (ط/ الثانية 1963م) ص228.

(19) سالم سالم شلابي، عناوين على نواحي المحروسة، طرابلس القديمة، ص45.

(20) التيجاني، أبو محمد عبد اللّه بن محمد بن أحمد، الرحلة، ص245، مصدر سابق.

(21) المصدر نفسه، ص245.

ثالثاً: الباب الأخضر:

يقع هذا الباب عند نهاية سور الستارة في اتجاه ساحل البحر عند الجهة الشمالية من المدينة[22]، وهو ما يشتمل عليه قول التيجاني: «ولم يصلوا هذه الستارة حين بنوها بالبحر، وإنما انتهوا بها إلى الباب الأخضر، وبينه وبين البحر فسحة»[23]. ويستدل من هذا القول أنّه شاهد المواضع الخربة من المدينة عند السور.

رابعاً: باب البحر:

وهو يقع عند موضع السور الشمالي الشرقي للمدينة، ويتكون من فتحتين مزدوجتين في مواجهة ساحل البحر، ملصقاً بضريح الرجل الصالح سيدي عبد الوهاب القيسي[24].

وقد اشتهر بهذه التسمية لأنه يفتح ناحية البحر، وما زال ذكره مشتهراً داخل المدينة حتى هذا الوقت[25].

خامساً: باب البر:

هذا الموضع عُرف بباب البرّ، ويقع في مواجهة باب البحر، وهو من أبواب مدينة طرابلس الغرب المعروفة[26].

وتلك هي أشهر أبواب المدينة كما ذكرها التيجاني أثناء وصفه للمظاهر العمرانية الطرابلسية، وفي ثنايا الوصف أورد بيتين من الشعر هما: «بسيط».

لوقفة عند باب البحر ضاحية   أو باب هوّارة، أو موقف الغنم
أشهى إلى النفس من كسر الخليج ومن   دير الزجاج، وشاطي بركة الخدم[27]

(22) سالم سالم شلابي، معالم المدينة البيضاء، مدينة طرابلس، منشورات مكتبة الفرجاني، طرابلس، ليبيا. (ط/ الأولى 1994م)، 43.

(23) التيجاني، أبو محمد عبد الله بن محمد بن أحمد، الرحلة، ص240، مصدر سابق.

(24) المصدر نفسه، ص245، مصدر سابق.

(25) سالم سالم شلابي، معالم المدينة البيضاء، مدينة طرابلس القديمة، ص38.

(26) المصدر نفسه، ص27.

(27) التيجاني، أبو محمد عبد الله بن محمد بن أحمد، الرحلة، ص245، مصدر سابق.

ب ـ الجوامع والمساجد ودور العبادة الأخرى:

عدد صاحب الرحلة بين مظاهر العمران الطرابلسي التي أشاد بها الجوامع والمساجد، ودور العبادة المختلفة التي شاهدها بالمدينة، وعاين أبنيتها، وتلك الجوامع والمساجد هي:

1 ـ الجامع الأعظم:

وهو جامع طرابلس الأعظم، ويقع بين باب البحر، والباب الأخضر، ويقابل السور الأصلي للمدينة وفق ما ذكره التيجاني[28]، ويعتقد المتأخرون من أهل البحث والدرس أنّ لهذا الجامع أثراً باقياً بداخل حوش قنابة بشارع درغوث باشا بالقرب من باب البحر[29].

وقد نوه بذكره التيجاني. فقال عنه: «وهو جامع متسع على أعمدة مرتفعة، وسقفه حديث التجديد، وبه منار متسع، قائم من الأرض على أعمدة مستديرة، فلما تمّ نصفه سدّس، وكان بناؤه في العام المكمل للمئة الثالثة»[30].

وقد شيّده بنو عبيد، وجعلوا له منارة مرتفعة، وأعمدة سامقة، واتساعاً كبيراً ميّزه عن غيره من الأبنية القائمة إلى جواره[31].

2 ـ مسجد العشرة:

يقع هذا المسجد وسط البلد، وقد سُمّي بهذا الاسم لأن هناك عشرة من أشياخ البلد كانوا يجلسون فيه للتشاور في أمور المدينة وأحوالها، وما يتعلق بشؤونها من حوادث، وقد زال عنه هذا الاسم بعد اجتياح الموحدين للإقليم الليبي، واستيلائهم على حاضرته طرابلس الغرب[32].

على أنه يوجد بداخل أسوار المدينة القديمة، وقد أقام على أنقاضه أحمد

---

(28) مجلة تراث الشعب، العدد «1» مسلسل 26 ـ النصف الثاني 1400 و.ر 1991م، مقالة حول جامع طرابلس الأعظم، ص29.

(29) المصدر نفسه، ص31.

(30) التيجاني، أبو محمد عبد الله بن محمد بن أحمد، الرحلة، ص253.

(31) المصدر نفسه، ص253.

(32) المصدر نفسه، ص237.

باشا القره مانلي جامعه المعروف بجامع الباشا بسوق المشير. ومن جانب آخر فإن مسجد العشرة كان بناؤه في عهد أسرة بني مطروح[33].

3 ـ مسجد الشعاب:

وهو بخارج سور المدينة القديمة من جهة الشرق يطل على البحر، وينسب للتقي الصالح سيدي أبو محمد عبد اللّه الشعّاب[34]، الذي أتمّ بناءه بعد أن عجز أحد الأهالي عن إتمامه في أوائل المئة الثالثة الهجرية، وقد أقام البناء، ورفع أعمدته، وكان هذا الصالح نجاراً بطرابلس الغرب، وبقي المسجد منسوباً إليه حتى هذا الوقت[35]. وإلى جواره يوجد ضريحه الذي أصبح أشهر المقابر بالمدينة، ويسمّى حالياً «بجبانة الشعّاب» وهي ملاصقة للمسجد.

4 ـ مسجد الجدة أو الجدود:

اشتهر هذا المسجد بمسجد الجدة أو الجدود؛ لأن إحدى جدات بني الأغلب ولاة الشمال الإفريقي، قامت بتشييده، ثم عُرف بعد ذلك بمسجد البارزي، وهو بخارج المدينة من جهة جوفيها، وفق ما ذكره صاحب الرحلة في تضاعيف مشاهداته التي دوّنها في ثنايا الوصف[36].

5 ـ مسجد خطّاب:

ويقع بخارج المدينة من الناحية الشرقية بالتحديد، ويشرف على البحر، وينسب بناؤه للشيخ سيدي خطاب البرقي الطرابلسي والمكنّى أبا نزار، وكانت له كرامات مشتهرة في ذلك العهد[37].

6 ـ مسجد المجاز:

وهو أكثر المساجد الطرابلسية شهرة، وذيوعاً، وكان معروفاً بسكنى الفقيه

---

(33) الزاوي، الطاهر أحمد، معجم البلدان الليبية، دار مكتبة النور للنشر طرابلس، ليبيا. (ط/ الأولى 1968م) ص314.

(34) انظر ـ الطاهر أحمد الزاوي، أعلام ليبيا، ص196.

(35) التيجاني، أبو محمد عبد الله بن محمد بن أحمد، الرحلة، ص247 ـ 248، مصدر سابق.

(36) سالم سالم شلابي، عناوين على نواصي المحروسة، طرابلس القديمة، ص65.
التيجاني أبو محمد عبد الله بن محمد بن أحمد، الرحلة، ص249.

(37) المصدر نفسه، ص249.

الورع سيدي أبي الحسن علي بن أحمد بن الخصيب له، وقد امتدت سكناه به مدة تقارب الأربعين عاماً[38]، وقال عنه التيجاني: «وهذا آخر ما حضرنا ذكره من المساجد»[39]. بالإضافة إلى دور عبادة واعتكاف أخرى، منها: مصلى البلد، وهو حديث الموضع بالنسبة لما هو مجاور له من أبنية أثناء إقامة صاحب الرحلة بالمدينة[40]، وقد كانت به مقبرة تعرف بـ«جبانة المصلى» وأزيلت في الوقت الحاضر، وهي بالناحية الجنوبية الشرقية من المدينة، وتطل على جامع عمورة المتفرع من شارع ابن عاشور[41].

وتوجد إلى جوار هذه الجوامع ودور العبادة الإسلامية، كنيسة مسيحية قديمة بالمدينة، وقد وجد عليها صاحب الرحلة كتابة بارزة أفاد بأنها تعني أن هذه الكنيسة بُنيت من غلة زيتونة في الفترة التي ظهر فيها نبيٌّ حجازي اسمه محمد بن عبد اللّه في بلاد العرب[42].

جـ ـ الحمامات والآبار:

من ملامح العمران الطرابلسي في تلك الحقبة من الزمان الذي شهد إقامة الرحالة التيجاني بالمدينة، جملة من الحمامات الواسعة، منها «حمام البلد»، ويقع إلى جوار القصبة، وقد نوّه به صاحب الرحلة. فقال: «ودخلت حمام البلد، وهو المجاور لقصبة البلد، فرأيت حماماً صغير الساحة إلا أنّه قد بلغ من الحسن غايته، وتجاوز من الظرف نهايته»[43].

على أن هناك حمامين صغيرين أقل حسناً، وجمالاً منه، وفيما يختص بالآبار والعيون فإنّه أوضح بأن هناك عيون ماء عذبة تنصرف إلى البحر، وتنبع من مصلى البلد القديم[44]، وذلك المنبع يسمّى «بِسواني العيون»، وبجواره بئر

(38) المصدر نفسه، ص248.

(39) المصدر نفسه، ص251.

(40) المصدر نفسه، ص246.

(41) سالم، سالم شلابي، عناوين على نواصي المحروسة، طرابلس القديمة، ص67.

(42) التيجاني، أبو محمد عبد اللّه بن محمد بن أحمد، الرحلة، ص253، مصدر سابق.

(43) المصدر نفسه، ص237، 238.

(44) المصدر نفسه، ص246.

نبتت به شجرة واحدة من شجر الجميز، وهو الموضع المعروف حالياً، بسوق الثلاثاء القديم[45]، وهناك بئر مشتهرة الذكر بالمدينة تعرف ببئر أبي الكنود، وكان الأهالي ينفرون الشارب منها، ولا ينتفع أحدٌ منهم بمياهها، وهي تقع داخل أسوار المدينة القديمة، وقد اندثر أثرها، وخفي موضعها غير أنّ التيجاني عاين موقعها أثناء نزوله بطرابلس الغرب، وشاهدها، وأفاد بأنها توجد بالمدينة، وأن أهل البلد يوردون عليها بهائمهم، وبعضهم يشرب من مائها ولا يتحرج في ذلك مع علمه بما يسند إليها من مساوىء وعيوب[46].

وفي وسط المدينة لا تكاد تخلو دار من نخلة أو كرمة على اصطلاحهم، لأنهم يسمون شجرة التين كرمة، والكرمة في اللغة تعني شجرة العنب. وهذه التسمية الطرابلسية ذائعة في العصر الحالي بين أهالي البلد[47].

د ـ ميناء المدينة ومرساها:

وهو من أنزه المناظر التي لفتت انتباه صاحب الرحلة، ونالت إعجابه وعنايته، فأشاد بحسنه، وذكر بأنه يقع خارج باب البحر[48]، ويشرف على الساحل، وبه مرسى فسيح، تقرب فيه المراكب من البرّ، وقد أدهشه منظرها، فوصفها بقوله: «وتصطف هنالك اصطفاف الجياد في أواذيها»[49].

وقد شهد هذا الميناء تطوراً ملحوظاً في المرفأ، واتساعاً كبيراً في مرافقه، ومؤسساته حتى أضحى أحد الملامح الجمالية في طرابلس الغرب خلال العصر الجاري.

هـ ـ المدارس ودور العلم:

من أنماط العمران الطرابلسي التي خصّها الرحالة التيجاني بعنايته واهتمامه أثناء الوصف مجموع المدارس ودور العلم المتعددة، فقال: «وبداخل البلد

(45) سالم سالم شلابي، عناوين على نواصي المحروسة، طرابلس القديمة، ص204.

(46) التيجاني، أبو محمد عبد الله بن محمد بن أحمد، الرحلة، ص259، مصدر سابق.

(47) انظر، خليفة التليسي، حكاية مدينة، منشورات الدار العربية للكتاب طرابلس/ تونس، (ط/ الثانية 1985م)، ص37.

(48) المصدر نفسه، ص246.

مدارس كثيرة، وأحسنها المدرسة المنتصرية التي كان بناؤها على يد الفقيه أبي محمد عبد الحميد بن أبي البركات بن أبي الدنيا الطرابلسي[50]، رحمه الله تعالى، وذلك فيما بين سنة خمسة وخمسين، إلى سنة ثمان وخمسين، وهذه المدرسة من أحسن المدارس وضعاً، وأحسنها صنعاً»[51] وهي تقع في مسامتة قوس الرخام، وهذا القوس يوجد بينها وبين باب البحر، وكانت حولها جنينة صغيرة مزروعة حبقاً[52]، وقد أعجب بها صاحب الرحلة إعجاباً كبيراً، وأجال فيها بصره مفتوناً بسحرها، وقال من البسيط:

يا حبذا نسمة هبت لناشقها   غبُّ الكرى سحراً من روضة الحبقِ

حسبتها عندما هبت وقد نعشت   ببلة من نداها روح منتشقِ

قرنفل الهند قد وافى التجار به   محافظين على نشر له عبقِ[53]

على أنّه في تضاعيف حديثه عن العلم وفنونه بطرابلس الغرب. أشار إلى أنّ «القائم برسم العلم في هذه المدينة في زمانه الشيخ الإمام الحافظ أبو فارس عبد العزيز بن عبد العظيم بن عبد السلام بن عبد العزيز بن عبد اللّه بن عبد العزيز بن عبيد، وهو رجل ليس من عمرو، ولا زيد، ناهيك من رجل قد نال من المعارف ما اشتهى، وحاز فيما حاز من العلوم الأصولية والفرعية الغاية والمنتهى، حضرت درسه بمسجد مجاور لداره فرأيت رجلاً متضلعاً من العلم، ذاكراً بالمذهب لا يجاريه فيه أحد ولا تكاد مسألة من المسائل تشذ عنه»[54].

وقد ذكر من شيوخه ممن عرف بعلم ونحوه، فنوه بقاضي البلد أبو موسى عمران بن موسى بن معمر الهواري الطرابلسي[55]، وأشاد بفقيه العصر أبي

---

(49) المصدر نفسه، ص246.

(50) انظر، الطاهر أحمد الزاوي، أعلام ليبيا، (ط/ الأولى 1961م)، القاهرة، مصر، ص154.

(51) المصدر نفسه، ص251 ـ 252.

(52) الزاوي، الطاهر أحمد، معجم البلدان الليبية، ص304.

(53) التيجاني، أبو محمد عبد اللّه بن محمد بن أحمد، الرحلة، ص252، مصدر سابق.

(54) المصدر نفسه، ص254.

(55) المصدر نفسه، ص255.

محمد عبد الحميد بن أبي البركات بن أبي الدنيا[56]، والحافظ أبي محمد بن عبد الكريم الغماري[57]، والفقيه أبي العباس الأعجمي المشرقي، وغيرهم من علماء العصر، وفقهائه الذين قابلهم أو بلغته أخبارهم وآثارهم[58].

و ـ المقابر والمزارات:

ذكر صاحب الرحلة مقابر المدينة، وأشار إلى اتساعها، وكثرة القبور بها. فقال: «ورأيت مقابر طرابلس كلها فوجدتها قد امتلأت من بني آدم، وغلبت عظامهم على تراب الأرض، فلا ترى منها ملء كف من تراب، إلا وعليها جمجمة أو عظم، ولا سيما الجهة الشمالية منها، وكثيراً ما يدفنون هناك الغرباء الذين ليسوا من أهل البلد»[59].

وقد عدد بعض قبور الصالحين، وعلى رأسهم قبر التقي الصالح سيدي أبي محمد عبد الوهاب القيسي رحمه الله، وأثنى عليه، وأشاد بورعه، وتقواه، فقال: «وهذا الرجل يعظمه أهل طرابلس، وحكى لي جماعة، منهم: أنه رأى النبي ﷺ في منامه نحواً من أربعمائة ليلة»[60]. وذكر أيضاً قبر الفقيه الإمام أبي إسحاق بن الإجدابي[61] المشتهر بسعة علمه، وغزارة معارفه وكثرة آثاره، وفوائده، وزاره أثناء إقامته بالمدينة[62] ترحماً عليه، ولكنه لم يذكر قبر الصالح سيدي أبي محمد عبد اللّه الشعّاب على الرغم من أنّه نوّه بمسجده المدفون إلى جواره، وهو الموضع المعروف حالياً «بجبانة سيدي الشعاب».

وفيما يتعلق بمصادر العيش، وموارد الرزق في مدينة طرابلس الغرب إجمالاً دون تفصيل. قال صاحب الرحلة: «واعتماد كل واحد من الناس في

(56) المصدر نفسه، ص257.

(57) المصدر نفسه، ص257.

(58) المصدر نفسه، ص257.

(59) المصدر نفسه، ص267.

(60) المصدر نفسه، ص259.

(61) ابن الإجدابي، أبو إسحاق إبراهيم بن إسماعيل، لغوي وفقيه مشهور، توفي عام 650هـ. انظر ـ الطاهر الزاوي، المنهل العذب في أخبار طرابلس الغرب 10/ 166 ـ 167.

(62) المصدر نفسه، ص262.

طعامه، وما يدخره من قوت عامه؛ إنما هو على ما يجلب إليها في البحر»[63].

وفي هذا الجانب يشير إلى عادة أهل البلد فيما يتعلق بكسب القوت، وطلب الرزق. فيقول: «ومن عاداتهم أن لا يتركوا أحداً يخرج شيئاً مما حصل ببلدهم من الطعام إلى خارجه، ويعاقبون على إخراجه»[64]. ثم يؤكد أن البلد ليست بلد حراثة، ولكنها تعتمد على البحر في جميع منافعها على الرغم من أن أرضها خصبة، ولا مثيل لها في إصابة الزرع[65].

وهو في معظم أحاديثه التي خصّ بها مدينة طرابلس الغرب حاضرة الإقليم الليبي كان موضوعياً في وصفه، وعرض أوجه نظره، فلم يدع من ملامح العمارة والبناء إلا ما هو غريب الأثر، ولا يملك حوله من المعلومات ما يكشفه، ولذلك حاول الاقتراب من واقع المدينة، ومعاينة المعالم المختلفة، حتى لا يشتبه عليه في ضبط الحقائق والفوائد المتعلقة بالبلد في ذلك العهد.

وقد استطاع الرحالة التيجاني الانفراد ببعض الميزات التي جعلت رحلته أفضل الرحلات وأكثرها نفعاً في الحقل المعرفي بالنسبة لهذا الجيل والأجيال التي سبقته، وستبقى على مدى الزمن مصدراً ثرّياً بالمعارف والقيم الفكرية والثقافية. والميزات المقصودة هي:

أولاً: براعة التيجاني وقدرته الفائقة في ضبط مراحل تجواله، وهذه الميزة تعود إلى ملكته الأدبية، وموهبته الفكرية الراقية التي جعلته يترأس ديوان الإنشاء في البلاط المُوَحِّدي آنذاك.

ثانياً: اعتماده الدائم على مشاهداته، وملاحظاته التي كانت نتاج إقامته بالمدينة لأكثر من عام ونصف العام، وهي فرصة مناسبة لضبط الحقائق والتثبت منها[66].

---

(63) المصدر نفسه، ص258.

(64) المصدر نفسه، ص258، 25.

(65) المصدر نفسه، ص258، 259، نقولا زيادة، لمحات من تاريخ العرب، ص302.

(66) انظر، إحسان عباس، تاريخ ليبيا منذ الفتح العربي حتى مطلع القرن التاسع الهجري. دار ليبيا للنشر والتوزيع والإعلان، بنغازي، ليبيا. (ط/ الأولى 1967م)، ص220.

ثالثاً: حياده المطلق في الوصف، وانتفاعه بأهل العلم والمشورة، وتركيزه المطلق على معاينة المناطق، وتحليل الآراء، ودرسها والتحقق منها في ضوء مقاييس مخصوصة لا تخالف العقل والمنطق.

رابعاً: وفرة العوامل المعينة على المشاهدة، والترحال، فالتيجاني الرحالة كان في جماعته نفر من خيار الناس وفضلائهم، وكانت إقامته في وسط البلد بدار الوالي بحيث لا يكدره شقاء أو همٌّ أثناء فترة الضيافة الطويلة.

على أن هذا الصنيع الذي نتج عن جهد مشكور من الرحالة التيجاني يعدّ مكسباً مغاربياً ستذكره الأجيال بتقدير، وعرفان.

روضة الإعلام

بمنزلة العربية من علوم الإسلام [1]

تأليف: أبي عبد الله بن الأزرق الغرناطي

تحقيق: الأستاذة سعيدة العلمي

قراءة وتعليق: الدكتور علي الغزيوي



تعرف العلاقات العلمية بين الجامعات المغربية وشقيقتها الليبية انفتاحاً وتواصلاً يؤكدان عمق الصلات الأخوية بين الأشقاء في المغرب العربي، وينبئان عن الرغبة الملحة الصادقة في التعاون العلمي المثمر الذي يمكن أن يعود على الجميع بالخير العميم، وبالتقدم الملموس الذي من شأنه أن يرفع المستوى الفكري لأبناء الأمة، ويعمق الوعي بالهوية المشتركة، ويُعَرِّف بجهود السلف والخلف في بناء صرح الحضارة العربية الإسلامية الخالدة، في واجهتها العلمية الساطعة المشعة.

---

(1) أذيعت هذه الكلمة على أمواج إذاعة فاس في إطار برنامج (في رحاب الجامعة) الذي يعده ويقدمه صاحب هذا العرض.

ومن بين أبرز مظاهر التواصل المشار إليه بين جامعات المغرب وليبيا نذكر على سبيل المثال تنظيم عدة ندوات في موضوع التواصل الثقافي والعلمي يكون العدد المشارك فيها من أساتذة جامعات القطرين كبيراً ومتميزاً، ومن تلك الندوات:

- **ندوة التواصل الثقافي بين أقطار المغرب العربي: تنقلات العلماء والكتب**: وكانت قد نظمتها بمدينة طرابلس الغرب بليبيا كلية الدعوة الإسلامية التابعة لأمانة جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، التي يرأسها أمينها النشيط الدكتور محمد أحمد الشريف، وقد كان لعميد كلية الدعوة الأستاذ الدكتور المختار أحمد ديرة، ورئيس اللجنة المنظمة الأستاذ الدكتور عبد الحميد عبد اللّه الهرامة، فضل إنجاح هذه الندوة العلمية وجعلها تحقق التواصل الفعلي العملي، حين سهرا على إخراج أعمالها إلى النور مطبوعة يسهل تداولها بين الباحثين في مختلف المؤسسات الجامعية، في طباعة فاخرة تقع في أكثر من 660 صفحة من الحجم الكبير جداً.

- **ندوة التواصل الثقافي والاجتماعي بين الأقطار الإفريقية على جانبي الصحراء**[(2)]: وقد تم تنظيمها بتعاون بين كلية الآداب والعلوم الإنسانية، التابعة لجامعة عبد المالك السعدي، وكلية الدعوة الإسلامية بطرابلس بليبيا، واحتضنت رحاب كلية الآداب بتطوان أعمال جلساتها، وكان معظم الأساتذة الباحثين المشاركين فيها من الجامعات الليبية والمغربية، ثم توجت جهود اللجنة المنظمة بصدور أعمال هذه الندوة العلمية مطبوعة أيضاً ومراجعة من قبل الأستاذ النشيط الدكتور عبد الحميد عبد اللّه الهرامة، أستاذ الأدب العربي بكلية الدعوة، مع تقديم موجز له، يضع فيه أعمال هذه الندوة العلمية في سياقها العام.

وأما المظهر الأكثر تمثيلاً للتواصل العلمي والثقافي بين جامعتي القطرين الشقيقين فيتمثل في درجة أعلى من التعاون، ويتجلى في إقدام كلية الدعوة

(2) كانت هذه الندوة موضوع حلقة إذاعية في حينها على أمواج إذاعة فاس في إطار البرنامج نفسه.

الإسلامية بطرابلس على طبع رسالة جامعية، مما أنجزه الباحثون المغاربة، وأعني بذلك كتاب (روضة الإعلام بمنزلة العربية من علوم الإسلام)، وهو كتاب فريد من نوعه، بالنظر إلى موضوعه، وقد ألفه أبو عبد الله محمد بن علي بن الأزرق الحميري الأصبحي الغرناطي، المتوفى سنة 896هـ. وهو من قضاة غرناطة ومدرسيها وأصحاب الفتوى فيها على عهده، وكان قد تولى قبل ذلك قضاء موطنه مالقة. وقد انتهى به التجوال والترحال في مختلف حواضر الأندلس والمغرب والمشرق إلى إلقاء عصا التسيار بالقدس الشريف، حيث تولى القضاء بأُخرة بهذه المدينة المقدسة، على عهد سلطان مصر الملك أبي النصر قايتباي، وذلك بعد الحج والمجاورة مدة بمكة المكرمة.

وقد كان ابن الأزرق واحداً من أبرز أعلام عصره، مشاركاً في مختلف المعارف والعلوم، ومن أبرز مؤلفاته، بالإضافة إلى كتاب روضة الإعلام، كتابه النفيس (بدائع السلك في طبائع الملك)، ويذكرنا بمقدمة العلامة ابن خلدون وكتابه العبر في التاريخ. وقد قام بتحقيقه ونشره المرحوم الدكتور علي سامي النشار، وصدر ضمن منشورات وزارة الإعلام في العراق سنة 1397هـ./ 1977م. ثم صدرت طبعة أخرى للكتاب نفسه بتحقيق الباحث الجزائري محمد بن عبد الكريم عن الدار العربية للكتاب بتونس سنة 1397هـ. 1978م. ومن مؤلفات ابن الأزرق التي نوه بها مترجموه أيضاً: شفاء الغليل في شرح مختصر خليل، كما نسب له بعض الشعر.

وأما كتاب روضة الإعلام الذي صدر خلال هذه السنة 1999م. ضمن منشورات كلية الدعوة الإسلامية بطرابلس، فقد تولت تحقيقه الأستاذة سعيدة العلمي من هيئة التدريس بكلية الآداب والعلوم الإنسانية التابعة لجامعة سيدي محمد بن عبد الله بفاس. وكان قد تقدمت به لنيل دبلوم الدراسات العليا في اللغة العربية وآدابها بالكلية نفسها. وقد صدر الكتاب في طبعة أنيقة في جزأين يقعان معاً في 1190 صفحة من القطع الكبير، شغلت مقدمة التحقيق منها ما يزيد قليلاً على السبعين، وفيها حاولت الباحثة التعريف بإيجاز بالمؤلف وعصره،

وبيئته ومراحل حياته وثقافته وشيوخه ومؤلفاته ووظائفه ورحلاته، كما شغلت الفهارس في آخر الكتاب حوالي 170 صفحة(3).

وموضوع هذا الكتاب، كما يوحي بذلك عنوانه من جهة، وكما يظهر من تتبع مضمونه من جهة أخرى، هو إبراز مكانة اللغة العربية بين مختلف علوم الإسلام، والدفاع عنها عن طريق الاستدلال والاستقراء والاحتجاج، مع حشد الشواهد المتنوعة المناسبة لتأكيد مكانتها كما أرادها المؤلف، وكما يراها في عصره، موظفاً في سبيل ذلك مختلف مكونات ثقافته.

وبغض النظر عما يتطلبه تحقيق هذا الكتاب المتميز من جهود كبيرة في خدمة النص وإضاءته وتسليط المزيد من الضوء على كثير من قضاياه، وتصحيح ما يحتاج إلى تصحيح من مادته، وتقويم ما يحتاج إلى تقويم من مروياته من جهة، وبغض النظر عما بثه المؤلف نفسه في كتابه من نقول متنوعة ومتعددة، ومتفاوتة القيمة أحياناً من الناحية العلمية، فإن الكتاب يظل من حيث موضوعه وهدفه فريداً في المكتبة العربية الإسلامية، سواءٌ أتعلق الأمر بِغَيْرة مؤلفه على لغة القرآن الكريم، أم بمنهجه الدفاعي عن العربية والاحتجاج لها، والاستدلال بمختلف الأدلة والحجج والبراهين على سموها ورفعتها.

وهو يؤكد ضرورة تعلمها؛ لأن العلم بها وسيلة إلى فهم أشرف المقاصد، وهي علوم الكتاب والسنة، وحينئذ يكون لها من الفضائل على الجملة ما لتلك المقاصد الشريفة نفسها، لأن الوسائل من حيث هي لها أحكام المقاصد حسب عبارة المؤلف في مقدمة تأليفه، وكثيراً ما يعود إلى هذه الفكرة في معرض رده على المنكرين ودحض ادعاءاتهم.

ومن أجل تقريب مضمون الكتاب ومعرفة أهم قضاياه ومباحثه، نعرض بإيجاز مادته التي بنى عليها المؤلف منهجه وتصميمه لموضوعه، وهكذا جاء

---

(3) اعتمدت المحققة في تحقيق نص روضة الإعلام على أربع نسخ مخطوطة: اثنتين في الخزانة الحسنية بالرباط ورقماهما على التوالي هما: 4436 ـ 2567. واثنتين في الخزانة العامة بالرباط ورقماهما: 468ق ـ 285ق. كما استفادت من بعض النقول المتأخرة عن الكتاب.

كتاب روضة الإعلام بمنزلة العربية من علوم الإسلام في مقدمة وأربعة أبواب وخاتمة؛ أما **المقدمة** فقد خصصها لتحديد مدلول النحو لغةً واصطلاحاً، وذلك إدراكاً منه أن النحو عماد العربية وقوامها. وأما **الباب الأول** فقد توخى فيه تقرير فضل العربية وتحرير الحض على تعلمها، مبرزاً في الفصول الثلاثة التي تفرعت عنه فضائلها العقلية والنقلية وما تركب منهما معاً. وجاء **الباب الثاني** تحت عنوان: في منفعة النحو منها وضرورة الاحتياج إليه في ملة الإسلام، بينما جعل **الباب الثالث** في حكم استنباط النحو والاشتغال به في نظر الشرع. وجعل **الباب الرابع** والأخير في نسبة النحو من العلوم ومرتبته في التعلم، وفيه أفاض في تحديد نسبة العربية من سائر العلوم، وفي مرتبة العربية من التعليم، ودعا إلى ضرورة صَون العربية من الإهانة، كما حذر من التشدق بغريب العربية والتفاصح بمقعر لغاتها. وختم المؤلف هذا الباب بالحديث عن حكم أخذ الرزق أو الأجر على تعليم العربية.

وجاءت **الخاتمة** توجيهاً من حيث طابعها العام، إذ خصصها للحديث عن آداب المشتغل بالعربية وغيرها من العلوم، وقسم هذه الآداب إلى ثلاثة أقسام:

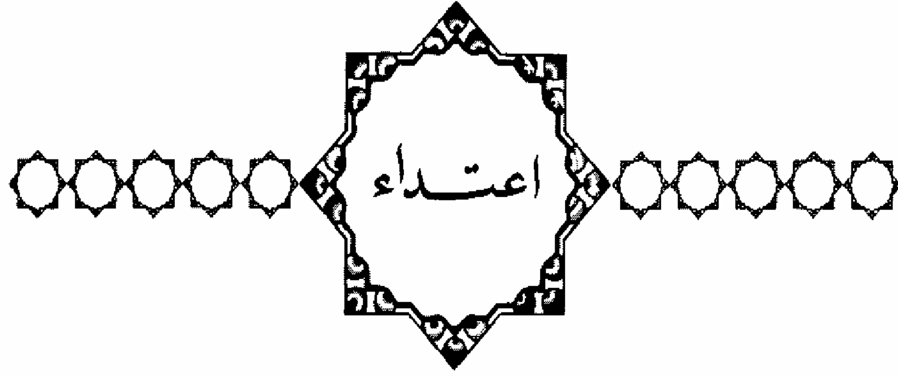
- **أولها**: خاص بما يتخلق به المتعلم مع معلمه.
- **وثانيها**: خاص بالآداب التي يتخلق بها المتعلم مع نفسه، ويتصف بها وقت اشتغاله بالتعلم.
- **وثالثها**: خاص بالآداب التي يتخلق بها المتعلم مع رفاقه في طلب العلم خلال الاشتغال بذلك.

ومراعاة لمنهج المؤلف فإن هذه المباحث الكبرى تتخللها مجموعة من المسائل، والتنبيهات، والفوائد، والحكايات، والتتمات أو التتميمات، والبيانات، والتوضيحات، والتفسيرات، والاعترافات، والتعريفات، والتفصيلات، والمواعظ، والتكميلات، والترهيبات، والنقائص، والفضائل، والتمثيلات، والوصايا، والانعطافات، والتحذيرات، والنتائج، والبشائر، وما إلى ذلك من المصطلحات التي يستخدمها المؤلف في ثنايا مباحثه حسب منهجه

الذي سار عليه، كما تبرز خلالها شخصية المؤلف، والمَواطن التي يراها مناسبة للتدخل والإفادة، وخلال ذلك يكثر من الاستشهاد بالقرآن الكريم، والحديث النبوي، والأقوال والحكم المأثورة. والنقول عن الأسلاف من علماء المشرق والمغرب من مختلف العصور، فضلاً عن الشواهد الشعرية الكثيرة التي أغنى بها كتابه، وغالباً ما تتخلل هذه الشواهد تعليقات وتوضيحات وأحكام تعكس ثقافته المتنوعة الموسوعية.

معارف إسلامية

سلسلة منتخبة من المعلومات والمعارف
حـول العالم الإسلامـي وتراثـه
يحـررها أسـاتذة متخصصون



الدكتور عمارة بيت العافية

الاعتداء: تجاوز الحد في كل شيء؛ وعُرف في الظلم والمعاصي[1].

قال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُحَرِّمُواْ طَيِّبَٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ﴾[2].

أي: لا تشددوا فتحرِّموا حلالاً، ولا تترخصوا فتحلّوا حراماً[3]. و«من المفارقات الغريبة في العلاقات الدولية وفي القانون الدولي عدم وجود تعريف شامل ودقيق للعدوان يحوز على إجماع عالمي»[4].

وهكذا، ورجوعاً إلى الاختلاف في التعريف يصبح من العسير تحديد المعتدي في الحالات التي يقع فيها الصراع؛ لأن كل حال منها تخضع لاعتبارات تختلف عن سواها.

ومع المحاولات الأممية المتكررة منذ عام 1923 ظهر عن الجمعية العمومية للأمم المتحدة تعريف لم يحز إجماع الأعضاء، وكان ذلك سنة 1974،

(1) أبو عبد الله محمد الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مطبعة دار الكتب المصرية، 1952، ح2، ص432.

(2) سورة المائدة، الآية: 87.

(3) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ح6، ص263.

(4) موسوعة السياسة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط: 1، 1986، ح4، ص35.

ونصّه: العدوان هو استعمال القوة المسلحة من قبل دولة ضد سيادة دولة أخرى وضد سلامة أراضيها أو استقلالها السياسي أو كل وسيلة أخرى تتعارض وميثاق الأمم المتحدة.

لكن «ما يعتبره البعض يدخل في صلب العدوان، كان البعض الآخر يعتبره حقاً مشروعاً وممارسة مقبولة ومحمودة»[5].

لذا فتحديد مفهوم للعدوان لا يعني عدم حصول العدوان، بل تعددت أنواع العدوان مع تقدم المكتشفات والإنجازات المادية فبعد أن كان العدوان في شكل هجوم بالأسلحة المتاحة أخذ أشكالاً متعددة منها العدوان الاقتصادي والسياسي والأمني والإعلامي والديني والعنصري وبكيفيات تتفاعل فيها المصالح ويلتقي فيها الخصوم في حوار ومعاملات.

ويمثل الإعلام من خلال الأجهزة الحديثة للإرسال والاستقبال أخطر وسائط العدوان خاصة وأنه يسير في اتجاه واحد من الدول القوية إلى الدول الضعيفة.

كما يدخل في العدوان كل عمل تخريبي، وكذا الحصار الذي يمارسه الأقوياء على الحدود والأجواء، وكذا منع الغذاء والدواء والتقنية الحديثة عن الشعوب. فقد يكون العدوان في صورة مباشرة وقد يكون غير مباشر.

وقد تناول القرآن الكريم وفي مواضع متعددة ـ العدوان، وأشار بوضوح إلى كثير مما يدخل فيه، مع إقراره حقاً للمعتَدَى عليه، قال الله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾[6] لكن لا إلى حد التعدّي، فالمتعدون في الوصف القرآني ظالمون. قال الله تعالى: ﴿تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾[7].

ويدخل في الاعتداء ارتكاب المناهي من مثلة وغلول وقتل النساء

(5) موسوعة السياسة، ج4، ص38.

(6) سورة البقرة، الآية: 194.

(7) سورة البقرة، الآية: 229.

والصبيان والشيوخ الذين لا رأي لهم ولا قتال فيهم، والرهبان وأصحاب الصوامع وتحريق الأشجار، وقتل الحيوان لغير مصلحة[8].

قال ﷺ: «**اغزوا في سبيل الله، قاتلوا من كفر بالله، اغزوا ولا تغلوا ولا تغدروا ولا تقتلوا الوليد ولا أصحاب الصوامع**»[9].

وروي أن رسول الله ﷺ قال: «**إن قوماً كانوا أهل ضعف ومسكنة قاتلهم أهل تجبّر وعداوة، فأظهر الله أهل الضعف عليهم، فعمدوا إلى عدوهم فاستعملوهم وسلطوهم فأسخطوا الله عليهم إلى يوم القيامة**»، أي إن هؤلاء الضعفاء لما قدروا على الأقوياء، اعتدوا عليهم فاستعملوهم فيما لا يليق بهم، اسخطوا الله عليهم بسبب هذا الاعتداء[10].

ويدخل في حدود الله التي لا يجيز التعدي عليها أمور العلاقات الزوجية، وكذا المواريث، فبعد آيات التوصية بقسمتها قال الله تعالى: ﴿تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ ۚ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ يُدْخِلْهُ جَنَّـٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَـٰرُ خَـٰلِدِينَ فِيهَا ۚ وَذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ * وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَـٰلِدًا فِيهَا وَلَهُۥ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾[11].

وفي شأن القصاص والدِّية والعفو في القتل تشريع إلهي مبين؛ قال الله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى ۖ ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ وَٱلْعَبْدُ بِٱلْعَبْدِ وَٱلْأُنثَىٰ بِٱلْأُنثَىٰ ۚ فَمَنْ عُفِىَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَىْءٌ فَٱتِّبَاعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَـٰنٍ ۗ ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ ۗ فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَلَهُۥ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[12]. فالاعتداء بالتجاوز عن الحدود المرسومة يوجب العذاب الأليم.

وأكثر الموصوفين بالاعتداء في القرآن الكريم هم بنو إسرائيل، وذلك بإفسادهم في الأرض وقتلهم الأنبياء وتكذيبهم للرسل وتزويرهم الكتب السماوية.

---

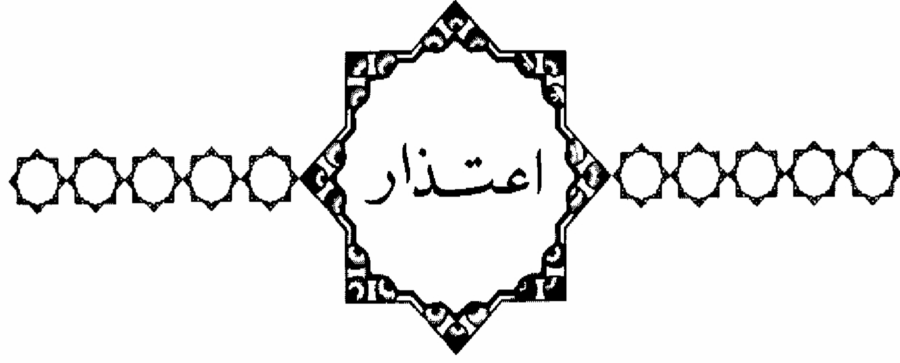
(8) عماد الدين بن كثير، تفسير القرآن العظيم، دار الأندلس ـ بيروت، ط: 5، 1984، حـ1، ص401.

(9) رواه الإمام أحمد.

(10) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، حـ1، ص401.

(11) سورة النساء، الآيتان: 13، 14.

(12) سورة البقرة، الآية: 178.



الدكتور عمارة بيت العافية

اعتذر أي: صار ذا عذر.

ويقال: عذرته فيما صنع، أعذره عذراً، والاسم: المعذرة. والاعتذار: الدروس والبلى، وكذا: الافتضاض.

ويقال: عذيرك من فلان. أي: سارع إلى من يعذرك منه ويلومه.

وقد أعذر من أنذر. أي: بالغ في العذر من تقدم إليك فأنذرك. وخلع عذاره: انهمك في الغيّ.

وتعذّر بمعنى: اعتذر واحتج لنفسه.

و﴿ٱلْمُعَذِّرُونَ مِنَ ٱلْأَعْرَابِ﴾(1) يقرأ بالتشديد أو التخفيف. فبالتشديد، المعذّر قد يكون محقّاً وقد يكون غير محق، فالمحق هو المعتذر لأن له عذراً. أما غير المحق فهو الذي يعتذر ولا عذر له. كالمقصّر الذي لم يبالغ في عمله.

قال الله تعالى: ﴿يَعْتَذِرُونَ إِلَيْكُمْ إِذَا رَجَعْتُمْ إِلَيْهِمْ قُل لَّا تَعْتَذِرُوا۟ لَن نُّؤْمِنَ لَكُمْ قَدْ نَبَّأَنَا ٱللَّهُ مِنْ أَخْبَارِكُمْ﴾(2)، فالمنافقون يعتذرون، ولكن لا مجال لتصديقهم فقد أخبر الله بأسرارهم.

(1) سورة التوبة، الآية: 90.

(2) سورة التوبة، الآية: 94.

وقال الله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَا تَعْتَذِرُوا۟ ٱلْيَوْمَ ۖ إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾[3]، أي: لا تعتذروا فلا نفع لعذركم، نهي لتحقيق اليأس[4].

وفي أن الأخيار يلتمسون العذر للأخيار، والأخيار يعرفون للعذر حدوداً:

جاء في الذكر الحكيم أن موسى ـ عليه السلام ـ احتج على العبد الصالح ـ عليه السلام ـ بعد مقتل الصبي، قائلاً: ﴿أَقَتَلْتَ نَفْسًا زَكِيَّةًۢ بِغَيْرِ نَفْسٍ لَّقَدْ جِئْتَ شَيْـًٔا نُّكْرًا﴾[5]، فردّ العبد الصالح، ﴿قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكَ إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِىَ صَبْرًا﴾[6]، فكان من أدب موسى ـ عليه السلام ـ أن أقرّ بأنه إذا سأل عن شيء بعدها فقد حق الفراق، وتحقق للعبد الصالح العذر من الاستمرار في الرفقة، ﴿قَالَ إِن سَأَلْتُكَ عَن شَىْءٍۭ بَعْدَهَا فَلَا تُصَـٰحِبْنِى ۖ قَدْ بَلَغْتَ مِن لَّدُنِّى عُذْرًا﴾[7].

وفي أن يوم القيامة يوم لا تقبل فيه الأعذار:

قال الله تعالى: ﴿هَـٰذَا يَوْمُ لَا يَنطِقُونَ * وَلَا يُؤْذَنُ لَهُمْ فَيَعْتَذِرُونَ﴾[8]، أي: لا يتكلمون ولا يؤذن لهم في الاعتذار والتنصّل.

وقال الله تعالى: ﴿يَوْمَ لَا يَنفَعُ ٱلظَّـٰلِمِينَ مَعْذِرَتُهُمْ ۖ وَلَهُمُ ٱللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوٓءُ ٱلدَّارِ﴾[9].

وقال الله جلّ وعلا: ﴿فَيَوْمَئِذٍ لَّا يَنفَعُ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ مَعْذِرَتُهُمْ وَلَا هُمْ يُسْتَعْتَبُونَ﴾[10]، أي: لا ينفعهم الاعتذار والاسترضاء.

---

(3) سورة التحريم، الآية: 7.

(4) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، حـ 18، ص179.

(5) سورة الكهف، الآية: 74.

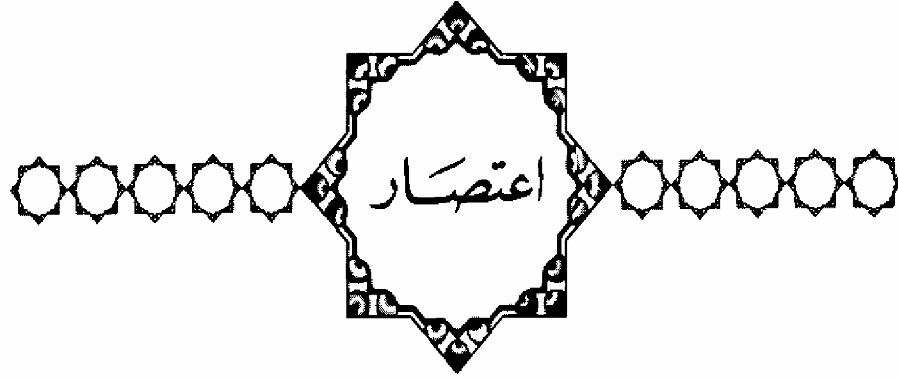
(6) سورة الكهف، الآية: 75.

(7) سورة الكهف، الآية: 76.

(8) سورة المرسلات، الآية: 36.

(9) سورة غافر، الآية: 52.

(10) سورة الروم، الآية: 57.



الأستاذ عبد السلام محمد أبو سعد

الاعتصار، والعُصْرة: الالتجاء، والاحتماء، والمنع ـ تقول: اعتصرت بفلان، وتعصّرت به، إذا التجأت إليه فمنعك وحماك.

والمعتصر: الذي يصيب من الشيء ويأخذ منه[1].

والاعتصار كذلك: أن تأخذ من إنسان مالاً بِغُرْم ونحوه من وجوه الأخذ. واعتصرت ماله: استخرجته من يده. وفي الحديث: «يعتصر الوالد على ولده في ماله» أي يمنعه إياه ويحبسه عنه[2].

ومن الاعتصار بمعنى المنع: ما رُوي عن القاسم بن محمد، أنه سئل عن العُصرة، فقال: «لا أعلم رُخّص فيها إلا للشيخ المعقوف المنحني». والمراد من العُصرة هنا منع البنت من التزويج، أراد ليس لأحد أن يمنع امرأةً من التزويج إلا لشيخ كبير أعقفَ له بنت هو مضطر لاستخدامها[3].

والاعتصار أيضاً: أن يغص الإنسان بالطعام فيعتصره بالماء، أي يشربه قليلاً قليلاً[4].

---

(1) لسان العرب، وصحاح اللغة، مادة: (عصر).

(2) اللسان والصحاح. نفس المادة.

(3) المصدران السابقان.

(4) المصدران السابقان مادة: (عصر).

والاعتصار كذلك: أن يأخذ الرجل مال ولده لنفسه فيحبسه عنه أو يبقيه عند ولده. ويطلق كذلك على أخذ الولد مال أبيه، ولا يكون إلا بين الأقارب(5).

والاعتصار والعُصرة: الرجوع في الهبة.

وهو من عرف الفقهاء: ارتجاع المعطي لعطيته دون عوض، ودون رضا المعطىٰ له، ويكون في كل العطايا، ما عدا الصدقة(6).

وقد اختلف الفقهاء في حكم رجوع الواهب في هبته، فمنعها بعضهم مطلقاً، وأجازها بعضهم مطلقاً، وآخرون بقيود(7).

فقد ذهب مالك وأصحابه إلى أن الوالد يعتصر من ولده، كبيراً كان الولد أو صغيراً، غنياً أو فقيراً، رضي بالإعصار أو لم يرض، ولو كان قبض الهبة. لكنهم اشترطوا لذلك شروطاً خمسة:

1 ـ ألاّ يتزوج الولد بعد الهبة.

2 ـ ألاّ يحدث ديناً لأجل.

3 ـ ألاّ يتغير الموهوب عن حاله.

4 ـ ألاّ يحدث الولد في الموهوب شيئاً.

5 ـ ألاّ يمرض الوالد أو الولد بعد الهبة(8).

وأجازوا للأم كذلك أن تعتصر من ولدها الذي له أب. فإن كان الولد صغيراً ولا أب له فلا يجوز لها أن تأخذ منه ما وهبته إياه؛ لأن الهبة لليتيم في

---

(5) المصدران السابقان.

(6) القوانين الفقهية، لابن جزي الكلبي، دار القلم، بيروت، (د.ت) ص241 وشرح ميارة على التحفة 2/ 168.

(7) انظر: بداية المجتهد، لابن رشد الحفيد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1969، 2/ 359.

(8) انظر: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير 4/ 110 ـ 112، بداية المجتهد، 2/ 359؛ القوانين الفقهية 241، 242، الكافي في فقه أهل المدينة، لابن عبد البر 531؛ التلقين للقاضي عبد الوهاب، تح: محمد ثالث الغاني، 1/ 552؛ التفريع لابن الجلاب 2/ 313، عارضة الأحوذي، لابن العربي. 5/ 302.

حكم الصدقة، ولا رجوع في الصدقة[9].

واشترط المالكية أيضاً لجواز اعتصار الوالد أو الوالدة لابنهما ألا يكونا قصدا بالهبة وجه الله، واختلفوا فيمن وهب لابنه هبة لله وأراد اعتصارها على قولين في المذهب بالمنع والجواز[10].

وقصر المالكية الاعتصار على الوالد والوالدة. فلا يكون من الجد والجدة[11].

وقد استند المالكية في مذهبهم جواز إعصار الأب والأم لابنهما للحديث الشريف الذي رواه طاوس أنّ النبي ﷺ، قال: «**لا يحل لواهب أن يرجع في هبته إلا الوالد**». وبما ورد عن عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه أنه قضى للوالد أن يعتصر ولده، وليس للولد أن يعتصر من والده لفضل الوالد على ولده[12].

وذهب الشافعي إلى جواز اعتصار الأب والأم، والجد والجدة، وقال: لو اتصل حديث طاوس لقلت به، وذكر ابن رشد أنه متصل[13].

وذهب أبو حنيفة وأصحابه إلى جواز الاعتصار في الهبة لكل أحد، إلا لذي رحم. واحتج بما رواه مالك عن عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ أنه قال: «من وهب هبة لصلة رحم أو على جهة صدقة فإنه لا يرجع فيها، ومن وهب هبة يرى أنه إنما أراد الثواب بها فهو على هبته يرجع فيها إذا لم يرض منها». وقالوا أيضاً: فإن الأصل أن من وهب شيئاً من غير عوض أنه لا يُقضى عليه به كما لو وعد. إلا ما اتفقوا عليه من الهبة على وجه الصدقة[14].

وذهب أحمد وأهل الظاهر إلى أنه لا يجوز الاعتصار لأحد، قريباً كان أو

---

(9) المصادر السابقة.

(10) مسائل ابن رشد الجد، تح: الحبيب التجكاني، 1/ 286.

(11) المصادر السابقة.

(12) بداية المجتهد 2/ 359، ولسان العرب، مادة (عصر) والحديث رواه الترمذي.

(13) بداية المجتهد 2/ 360. والقوانين الفقهية 242.

(14) بداية المجتهد (ن.ص). والقوانين الفقهية (ن.ص). حاشية ابن عابدين 5/ 698 والمغني 5/ 668.

بعيداً، عملاً بالحديث الشريف: «**العائد من هبته كالكلب يعود في قيئة**»[15]. (متفق عليه).

ومنع ابن رشد الرجوع في الهبة مطلقاً، تتميماً لمكارم الأخلاق[16].

وأجمعوا على أن من شرط الهبة الرضا، فإن حدثت بإكراه أو تحت أي ضغوط فإن للواهب أن يعود في هبته ويعتصرها من الموهوب له، لما روي أن عمر بن الخطاب كتب إلى المغيرة بن شعبة ـ رضي الله عنهما: «إن النساء يعطين على الرغبة والرهبة؛ فأيّما امرأة نحلت زوجها فأرادت أن تعتصر فهو لها»[17].

وجمهور العلماء على أن: من تصدق على ابنه فمات الابن قبل أبيه فإن الأب يرث ابنه فيما وهبه، للآثار الواردة في ذلك عن النبي ﷺ[18].

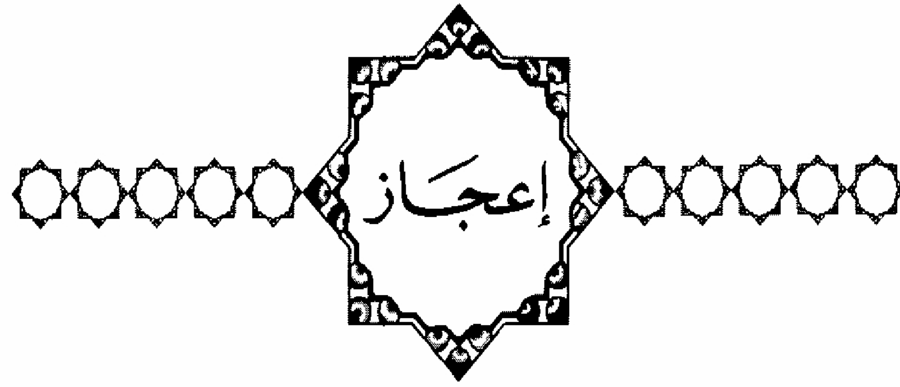
---

(15) المصدران السابقان. والمغنى لابن قدامة 5/ 669، حاشية ابن عابدين 5/ 698.

(16) بداية المجتهد 2/ 360.

(17) المصادر السابقة، ولسان العرب مادة (عصر).

(18) انظر: بداية المجتهد 2/ 360، والموطأ، وسنن أبي داود، باب الهبة.



الأستاذ الطيب الأشهب

إعجاز مصدر للفعل أعجز، «عجز» العين والجيم والزاء أصلان صحيحان يدل أحدهما على الضعف والآخر على مؤخر الشيء[1]، والمعجزة اسم فاعل من الإعجاز، والتعجيز النسبة إلى العجز، ويقال عجَّز فلان رأي فلان إذا نسبه إلى قلة الحزم كأنه نسبه إلى العجز، ومعجزة النبي ﷺ ما أعجز به الخصم عند التحدي»[2].

«والمعجزة هي أمر داع إلى الخير والسعادة يظهر بخلاف العادة على يد من يدعي النبوة عند تحدي المنكرين، على وجه يعجز المنكرين عن الإتيان بمثله والتحدي المعارضة»[3].

«والإعجاز من الكلام هو أن يؤدَّى المعنى بطريق هو أبلغ من جميع ما عداه من الطرق[4].

«وإعجاز القرآن ارتقاؤه في البلاغة إلى أن يخرج عن طوق البشر[5]، فالله

(1) معجم مقاييس اللغة المجلد الرابع ص232.

(2) تاج العروس للزبيدي الجزء الخامس عشر ص211.

(3) مصطلحات جامع العلوم الملقب بدستور العلماء ص860.

(4) التعريفات ص32.

(5) الكليات جا1 ص239.

سبحانه وتعالى قد تحدى الإنس والجن أن يأتوا بمثل هذا القرآن في أسلوبه وبيانه وبلاغته قال الله تعالى: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَـٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾[6]. ثم تحداهم أن يأتوا بعشر سور بقوله: ﴿قُلْ فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَـٰتٍ﴾[7] ولعجزهم عن ذلك تحداهم بقوله: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُوا۟ شُهَدَآءَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ ۞ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا۟ وَلَن تَفْعَلُوا۟ فَٱتَّقُوا۟ ٱلنَّارَ ٱلَّتِى وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَـٰفِرِينَ﴾[8] ومعجزات القرآن الكريم كثيرة نحصرها في عشرة أوجه[9]:

1 ـ حسن تأليفه والتئام كَلِمِهِ وفصاحته ووجوه إيجازه وبلاغته الخارقة.

2 ـ ما انطوى عليه من الإخبار بالمغيبات كقوله تعالى: ﴿وَهُم مِّنۢ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ﴾[10].

3 ـ كونه آية باقية ما بقيت الدنيا وقد تكفل الله بحفظه فقال: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَـٰفِظُونَ﴾[11].

4 ـ ما أنبأ به من أخبار القرون السالفة، والأمم البائدة، قال الله تعالى ﴿يَـٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَـٰبِ قَدْ جَآءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِّمَّا كُنتُمْ تُخْفُونَ مِنَ ٱلْكِتَـٰبِ وَيَعْفُوا۟ عَن كَثِيرٍ﴾[12].

5 ـ صورة نظمه العجيب المخالف لأساليب كلام العرب، ومناهج نظمها ونثرها وسجعها، وقد اعترف بذلك فصحاؤهم عند سماعه كالوليد بن المغيرة وعتبة بن ربيعة.

(6) سورة الإسراء، الآية: 88.
(7) سورة هود، الآية: 13.
(8) سورة البقرة، الآيتان: 22، 23.
(9) نهاية الإرب في فنون الأرب جـ18.
(10) سورة الروم، الآية: 2.
(11) سورة الحجر، الآية: 15.
(12) سورة المائدة، الآية: 15.

6 ـ أنّ الله قد يسر حفظه لمتعلميه قال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْءَانَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ﴾[13].

7 ـ الروعة التي تلحق قلوب سامعيه، والهيبة التي تعتريهم عند تلاوته، قال الله تعالى: ﴿تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ﴾[14].

8 ـ أن قارئه لا يمل قراءته، وسامعه لا يمل سماعه، فالجلوس على تلاوته وترديده يزيده حلاوة ومحبة.

9 ـ مشاكلة بعض أجزائه بعضاً، وحسن ائتلاف أنواعها، والتئام أقسامها، وانقسام السورة الواحدة إلى أمر ونهي وخبر واستخبار، ووعد ووعيد، وإثبات نبوة وتوحيد دون خلل يتخلله.

10 ـ جمعه لعلوم ومعارف لم تعهدها العرب، ولا اشتمل عليها كتاب من كتبهم، قال الله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾[15]. وقوله: ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَٰذَا الْقُرْءَانِ مِن كُلِّ مَثَلٍ﴾[16].

وللمعجزة في مصطلح الفلاسفة معنيان[17].

الأول: هي الظاهرة المخالفة للنظام الطبيعي المألوف قصد بها إظهار أمر خارق للعادة يعجز الإنسان عن الإتيان بمثله.

الثاني: هي الظاهرة العجيبة أو الخارقة للعادة التي لا نستطيع تفسيرها، وللمعجزة بالمعنى الأول شروط سبعة هي[18]:

1 ـ أن يكون المعجز فعل الله أو ما يقوم مقامه.

---

(13) سورة البقرة، الآية: 17.

(14) سورة الروم، الآية: 23.

(15) سورة الأنعام، الآية: 58.

(16) سورة الأنعام، الآية: 58.

(17) المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية للدكتور جميل صليبا.

(18) موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم للتهانوبي ج3.

2 ـ أن تتعذر معارضته.

3 ـ أن يكون خارقاً للعادة.

4 ـ أن لا يكون مكذباً لمدعي النبوة

6 ـ أن يكون موافقاً للدعوى.

7 ـ أن لا يكون متقدماً على الدعوى، بل مقارناً لها.

المصادر والمراجع

1 ـ **معجم مقاييس اللغة** لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي 1404.

2 ـ **تاج العروس من جواهر القاموس** للسيد محمد مرتضى الحسيني مطبعة الكويت 1975ف.

3 ـ **مصطلحات جامع العلوم** الملقب بدستور العلماء للقاضي الفاضل عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكرى مكتبة لبنان الطبعة الأولى 1997ف.

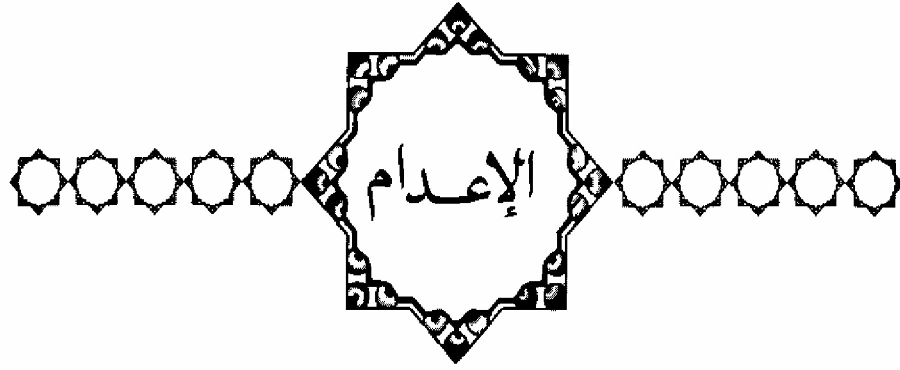
4 ـ **التعريفات** للعلامة علي بن محمد الشريف الجرجاني طبعة 1985 لبنان.

5 ـ **الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية** لأبي البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي. منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي دمشق 1981ف.

6 ـ **نهاية الأرب في فنون الأدب** شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب النويري.

7 ـ **المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجيليزية واللاتينية** للدكتور جميل صليبا. دار الكتاب اللبناني 1982ف.

8 ـ **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم** للباحث العلامة محمد علي التهانوي الطبعة الأولى، 1996ف.



الدكتور زيـاد عـلي

«الإعدام[1] هو إزهاق روح المحكوم عليه، وهو من حيث خصائصه عقوبة جنائية فحسب، ومن حيث دوره في السياسة الجنائية عقوبة استئصال إذ يؤدي إلى استبعاد من ينفذ فيه من عداد أفراد المجتمع، وذلك على نحو نهائي لا رجعة فيه «وتعتبر عقوبة الإعدام في القانون الوضعي الأثر الوحيد المتبقي من العقوبات البدنية وذلك بعد استبعاد تلك العقوبات الواحدة تلو الأخرى، وأصبح من الصعب النص عليها نتيجه للمبادىء والكتابات التي تنادي بحقوق الإنسان.

والإعدام عقوبة قد لا نستطيع أن نحدد تاريخها بدقة ولكن المعروف أنها طبقت داخل كل المجتمعات البشرية التي عرفنا شيئاً من سيرتها، وكل ما تم بشأنها أن ظروف تقديرها اختلفت. ونوعية الجرائم التي قررت لها. كما اختلفت أيضاً طريقة تنفيذها عبر العصور من ناحية وعبر الأمكنة، لكن الطابع الواضح هو أنها تدرجت من القسوة المبالغ فيها إلى الصورة التي تجعل الطابع السالف نطاقه مقيداً بالحد الضروري(*).

(1) إن لفظة الإعدام بالنسبة للعقوبة العظمى، ورثها القانون المصري، دون تبصر من سجلات الباب العالي، ويجب استبدال عبارة ـ عقوبة الموت ـ بها ـ والبون شاسع بين التعبيرين فلسفياً كان أم عقائدياً». الدكتور محمود السقا ـ كتاب فلسفة عقوبة الإعدام ـ المغرب ـ ص16.

(*) تأجيل التنفيذ بالنسبة للحامل حتى تضع وليدها ـ وتقديم المشروبات المسكرة للمحكوم عليهم بعقوبة الموت حتى لا يتعذبوا ـ وآخر ما توصلت إليه بعض الدول في تخفيف الألم عن المحكوم بالموت في غرفة الغاز أن عطرته حتى يستنشقه الشخص بهدوء.

وفي العصور الغابرة كان حكم الإعدام يلاحق الناس لأسباب دينية وفكرية، وهذا ما حدث في العصور الأولى للمسيحية وما سجلته من بعد محاكم التفتيش. وفي عصور الفراعنة بمصر القديمة كان حكم الإعدام يمثّل عقوبة أغلب الجرائم دون تحديد، ثم تقلص تدريجياً ابتداءً من عهد (مينا) موحد البلاد والقوانين، وقد عرفت هذه العقوبة أيضاً في مجتمعات بابل وآشور، وكانت روما في أحدث قوانينها لا تحكم بالإعدام على القتل الخطأ وتعتمد الكفارة وكانت عادةً تتمثل في ذبح شاة فدية لأهل القتيل.

وجاء الإسلام بنص في القرآن الكريم يجعل تنفيذ عقوبة الإعدام لا مفر منه خاصة بالنسبة للذين يسعون في الأرض فساداً ويحاربون دين الحق ورسوله: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسْعَوْنَ فِى ٱلْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوْ يُصَلَّبُوٓاْ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَٰفٍ أَوْ يُنفَوْاْ مِنَ ٱلْأَرْضِ ۚ ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْىٌ فِى ٱلدُّنْيَا ۖ وَلَهُمْ فِى ٱلْءَاخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾[2].

وعبر التاريخ اتخذت عقوبة الإعدام أشكالاً مختلفة ما بين الشنق حتى الموت، أو إجبار المحكوم عليه بتجرع السم الزعاف، إلى الحرق بالنار، أو باستخدام الكرسي الكهربائي، والحقن بالكيماويات، بالإضافة إلى الإعدام رمياً بالرصاص.

وتحفل التشريعات القضائية في مختلف بلدان العالم بالقوانين الخاصة بعقوبة الإعدام، ويبقى التشريع الإسلامي منفرداً بروح العدالة عملاً بقوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِى ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُوْلِى ٱلْأَلْبَٰبِ﴾.

فالتشريع الإسلامي ليس دموياً، ونصوصه لا تذهب إلى الانتقام، والعقوبة التي تأخذ بالآنية والقليلة والمحددة بشكل متدرج تقصر مسألة العقوبات البدنية في حالات هامشية، فأمام حالات عقاب الآخرة تبقى بعض المسائل التي ليس بالإمكان القفز عليها، والمتعلقة بحقوق الآخرين والكيان الاجتماعي والتي تتطلب تحقيق العبرة لتحقيق النهي عنها لدى الآخرين.

---

(2) سورة المائدة، الآية: 33.

وبخصوص عقوبة الموت أو العقوبة العظمى، أو ما يسمى بالإعدام (القصاص)، فإن القرآن الكريم ينص عليه صراحة في حالة الاعتداء على حياة النفس الإنسانية، حيث يُسْقِط الباغي حرمة حياته وقدسيتها نتيجة ما ارتكبه من عدوان وفي هذا القصاص تحقيق للعدالة وحفظ للحياة، ولا يغيب عن الجهة القضائية أن تطلب التحقق من القصد الجنائي فالقتل في الشريعة على نوعين.

1 ـ قتل محرم: وهو كل قتل عدوان وبغي.

2 ـ قتل بحق: وهو كل قتل لا عدوان فيه كقتل القاتل والمرتد.

لأن القتل المحرم من الكبائر فقد أوضحت النصوص القرآنية والسنة تحريمه، وحددت عقوبته، قال النبي ﷺ: **«لا يحل دم امرىءٍ مسلم إلا بإحدى ثلاث: كفر بعد إيمان، وزنى بعد إحصان، وقتل نفس بغير نفس»**.

إن الحكمة واضحة في الآية الكريمة: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَـٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَـٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ إن الله يهدف إلى تحقيق المساواة والعدل، ومبدأ القصاص مقرر في جميع الشرائع السماوية وهناك شروط لوجوبه، بعضها ترجع إلى القاتل وبعضها ترجع إلى المقتول.

وبهذا قضت الشريعة الإسلامية على ما يتعلق بمأساة عقوبة الإعدام من فوضى وتفرقة عنصرية وطائفية لازمت العصور الوسطى خاصة عصر سيادة رجال الكنيسة على السلطة.

وعلى الرغم من انبهار العرب ببعض الأفكار والنظريات والمذاهب، وانتهاج القوانين الجنائية العربية والإسلامية نهج ما يطرحه مفكرو الغرب، والتأثر الواضح بالدساتير الغربية ومواثيقها، والقوانين والنظريات والمذاهب التي تستلبهم ثقافياً وفكرياً، إلا أن خلاصة ما يُطرح لا يتجاوز بأي حال ما قررته نصوص القرآن الكريم.

وكان هناك اتجاه قديم يعارض عقوبة الإعدام، ولعل أبرز شخصية من بين دعاة مناهضة عقوبة الإعدام «الماركيز بيكاريا» ـ 1764ف ـ المحامي الإيطالي ورجل القانون الشهير الذي أعتبر رائد فكرة محاربة العقوبات القاسية، والمتهجم عليها والمندد بتطبيقها، وهو في معارضته يخلص إلى (أن العقاب يجب أن

يكون محدوداً بحدَّيّ العدل والمصلحة الاجتماعية وأن غاية العقاب ليست التعذيب أو التكفير، بل منع المجرم من الإجرام، ومنع غيره من تقليده، فلا محل لقسوة العقاب ولا لتعذيب المجرم ولا لعقوبة الإعدام).

ولعل التشديد الذي تتطرق له الآيات الكريمة والتنفير من هذه الجريمة واستهجانها، وما ورد عن الرسول ﷺ من استكبار لهذا العمل والحث على الابتعاد عن اقترافه ما يحقق الرادع الطبيعي المطلوب.

ويتبين مدى إثم القاتل بغير حق من قول الرسول الكريم: «**لزوال الدنيا أهون على الله من قتل مؤمن بغير حق**» وقال ﷺ كذلك: «**لو أن أهل السماء وأهل الأرض اشتركوا في دم مؤمن لأكبهم الله في النار**». وقال ﷺ: «**من أعان على دم امرىء مسلم بشطر كلمة، كتب بين عينيه يوم القيامة آيس من رحمة الله**» بل إن الإسلام حرم قتل النفس بغير حق ولو كان المقتول غير مسلم.

أما وسيلة التنفيذ في القتل قصاصاً فهي عند «الحنفية» بالسيف (القصاص لا يستوفى إلا بالسيف)، ويستدلون بقول الرسول ﷺ: «**لا قود إلا بالسيف**». أما الشافعي فيقول: يفعل به مثل ما فعل.

وبالنسبة لمن له حق تنفيذ العقوبة في الإسلام فالأصل أن يكون الإمام هو الذي يقيم الحد وكذا من يُولِّيه الإمام، وللرجل أن يقيم الحد على مملوكه إذا ظهر الحد عنده بالإقرار.

إن الشريعة الإسلامية تجيز العفو لولي المجني عليه في القصاص وإذا فعل ذلك سقطت العقوبة، ويشير بعض الفقهاء إلى أن العفو قد يكون مجاناً، وقد يكون إلى دية أو مقابلها، فإذا عفا مقابل الدية وجبت الدية على الجاني. وكان على القاضي أن يحكم بها إلا أن القصاص يمتنع في القتل العمد طبقاً للشريعة بالنسبة لبعض الحالات مثل:

* حالة قتل الأب لولده.

* وحالة القتل إذا وقع من حدث.

قال الله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ

بِٱلْأَنفِ وَٱلْأُذُنَ بِٱلْأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِۦ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُۥ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾[3].

وقال الله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا فَلَا يُسْرِف فِّى ٱلْقَتْلِ إِنَّهُۥ كَانَ مَنصُورًا﴾[4].

كما قال الله تعالى: ﴿ٱلشَّهْرُ ٱلْحَرَامُ بِٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ وَٱلْحُرُمَٰتُ قِصَاصٌ فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلْمُتَّقِينَ﴾[5].

ونلاحظ تحقق العدالة الإلٰهية، وليس للذي يحكم بغير النص إلا الإدانة لما ارتكبه من ظلم، فهذه حدود الله وحرمتها فرض واجب ولا يقر الله الإسراف في القتل أو التمثيل بالجاني، فهذا ما تُنبِّهنا له السنة أيضاً، وقد أسلفنا أن الحياة الآدمية منحة من الله، ومن اعتدى عليها بالقتل فكأنما ارتكب ذلك في حق الناس جميعاً، ومن أبقى عليها وحفظها فكأنما فعل ذلك للناس جميعاً، وليس أبلغ من النص الكريم في الإشارة إلى ذلك.

﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِى ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَآءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم بَعْدَ ذَٰلِكَ فِى ٱلْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ * إِنَّمَا جَزَٰٓؤُا۟ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسْعَوْنَ فِى ٱلْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓا۟ أَوْ يُصَلَّبُوٓا۟ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَٰفٍ أَوْ يُنفَوْا۟ مِنَ ٱلْأَرْضِ ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْىٌ فِى ٱلدُّنْيَا وَلَهُمْ فِى ٱلْءَاخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ * إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟ مِن قَبْلِ أَن تَقْدِرُوا۟ عَلَيْهِمْ فَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[6].

ولأن هذا العمل الذي لا يقره أصحاب الضمائر، والذين لم يختم الله على أبصارهم، ولم يُعم بصيرتهم. يجب أن لا يرتكبه من هو مؤمن فقد ورد النص بذلك حيث قال الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَـًٔا وَمَن قَتَلَ

(3) سورة المائدة، الآية: 45.

(4) سورة الإسراء، الآية: 33.

(5) سورة البقرة، الآية: 194.

(6) سورة المائدة، الآيات: 32 ـ 34.

مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُوا۟ فَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَإِن كَانَ مِن قَوْمٍۭ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَٰقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ ٱللَّهِ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾[7].

وتتقرر العقوبة المؤبدة في الآخرة إلى جانب العقوبة الدنيوية المحددة، فيقرر النص الكريم اشتراط توافر القصد الجنائي أي البغي والعدوان.

قال الله تعالى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمًا﴾[8].

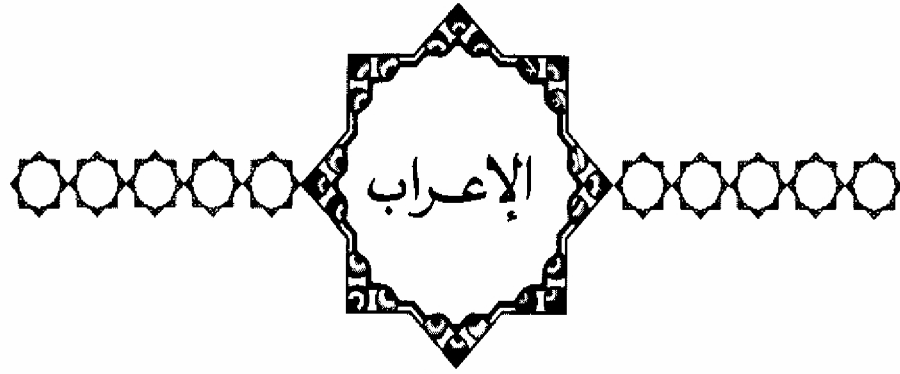
وهكذا نصل إلى الحالة بالوضوح الكامل التي أجاز فيها النص القرآني «القصاص»، وما للقانون الوضعي الذي هو من صنع البشر أن يتجاوز الشريعة، أي الدستور السماوي. ولعل ما تؤكده السنة التي انتهجها الرسول الكريم ما هو إلا مزيد من الترسيخ والتأكيد على القصاص.

وكما نلاحظ فقد أدخل القرآن على القصاص مبدأ هاماً هو شخصيته. وقد استبدلت كلمة القصاص بكلمة الثأر.

---

(7) سورة النساء، الآية: 92.

(8) النساء، الآية: 93.



الدكتور عبد الله محمد الكيش

جاء في اللّسان[1] عدّة معانٍ لكلمة الإعراب، مصطلحاً علميّاً، أوردها محاولاً التّوفيق بينها.

1 ـ الإعراب بمعنى الإفصاح، أو الإيضاح، ومنه قوله ﷺ: «**الثّيب تُعرب عن نفسها ـ أي تُفصح**». ويقال: أَعْرِبْ عمّا في ضميرك، أي أَبِنْ.

2 ـ أَعْرَبَ الرجل: تزوّج امرأة عَروباً، أو عَرِبة، وهي المرأة الضّاحكة المتحبّبة إلى زوجها، المظهرة له ذلك، وبذلك فُسّر قوله تعالى: ﴿عُرُبًا أَتْرَابًا﴾[2].

وقيل للتّوفيق بين المعنيين: الأوّل والثاني، إنّ المعرب للكلام كأنّه يتحبّب إلى السّامع بإعرابه كما تتودّد المرأة إلى زوجها[3]، وعندي أنّ المعنى الثاني يتصل بالأوّل من حيث إنّ المرأة عندما تُظهر حبّها وإخلاصها لزوجها إنّما تُعرب؛ ـ أي تُفصح وتوضّح ـ ذلك.

3 ـ ومن هذه المادّة عند ابن جنّي[4] ـ عَرُوبة ـ، والعروبة ـ نكرة ومعرفة ـ

(1) لسان العرب لابن منظور: مادّة نحا، جـ1، ص181.

(2) سورة الواقعة، الآية: 37.

(3) أسرار العربيّة لابن الأنباري ص9 ص ليدن سنة 1886م.

(4) الخصائص لابن جني ج1/ 37. تحقيق المرحوم النّجار، دار الكتب المصدّقة 1952م.

ليوم الجمعة، وذلك أنّ يوم الجمعة أظهر أمراً من بقيّة أيّام الأسبوع ـ كما فيه التأهّب لها، والتّوجّه إليها، وقوّة الإشعار بها.

قال الشّاعر:

فَبَاتَ عـذوباً لـلـسَّـمـاء كـأنَّـمـا يُـوائِـمُ رَهْـطاً لـلـعَـرُوبَـة صُـيَّـمـا[5]

4 ـ ثمّ يتطوّر المعنى الثّاني، وهو إظهار التّودّد والعشق من المرأة لزوجها، إلى الفحش من القول.

جاء في اللّسان في المادّة نفسها، «وقال رؤبة يصف نساءً جمعهنّ العفاف عند الغرباء والإعراب عند الأزواج، وهو ما يُستَفْحشُ من ألفاظ النّكاح، فقال: والعُرُب في عفافة وإعرابِ».

ولابن الأنباري تعليل يقول: «فإن قيل في قولهم ـ عَرِبَت معدة الفصيل ـ معناه الفساد، فكيف يكون الإعراب مأخوذاً منه؟ قيل: معنى قولك أعربتُ الكلام؛ أي أزلت عَرَبَه، وهو فساده، وصار هذا كقولك: أعجمتُ الكتاب؛ إذا أزلتَ عُجمته، وأشكيتُ الرّجل، إذا أزلت شكايته، وعلى هذا حمل بعض المفسّرين قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلسَّاعَةَ ءَاتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا﴾[6] أي أُزيل خفاءها، وهذه الهمزة تسمى همزة السَّلب[7].

5 ـ التّعريب: اتّخاذ فرسٍ عربيّ، كما أنّ التّعريب في اللّغة اتّخاذ المنهج العربيّ، «ومنه عرّبت الفرس تعريباً إذا بزغته، وذلك أن تنسف أسفل حافره، ومعناه أنّه قد بَانَ بذلك ما كان خفيّاً من أمره لظهوره إلى مرآة العين بعد أن كان مستوراً»[8]..

وَيُسْتَخْلَص ممّا تقدّم أنّ الإعراب مصدر ـ أعرب ـ ومفهوم هذا المصطلح

(5) عذوباً: لم يذق شيئاً، وللسّماء؛ أي بادياً ليس بينه وبينها ستر، ويوائم: يوافق، ويفعل ما يفعلون، صُيّماً: قياماً، يريد قوماً يصلّون الجمعة، وهذا وصف بعير ظلّ قائماً لا يضع رأسه للمرعى. ـ المرجع السّابق والصفحة نفسها ـ.

(6) سورة طه، الآية: 15.

(7) أسرار العربيّة ص9.

(8) الخصائص ج1، ص36.

يدور معظمه حول: الإبانة، والإفصاح، والظّهور والإيضاح، والتّعريب مثل الإعراب.

ويُلحظ أنّ استعمال مصطلح الإعراب قد شاع وذاع عند نحاة العربيّة على علامات الإعراب وعلاقتها بأجزاء التراكيب اللّغويّة المفيدة، بينما شاع التّعريب لدى اللّغويّين للدلالة على نقل الكلمات الأجنبيّة إلى العربيّة طبقاً لمنهاج العرب في كلامهم.

هذه هي أشهر المعاني اللغويّة لمصطلح الإعراب، ويفهم من معظمها معنى الإبانة والإفصاح والظّهور، ولا غرو فأصل ذلك كلّه قول العرب؛ لما يُعزى إليهم من الفصاحة والإعراب والبيان[9]؛ فماذا عن المعنى الاصطلاحي للإعراب؟ يعرّفه مؤلّفو المعجم الوسيط بأنّه: «تغيير يلحق أواخر الكلمات العربيّة من رفع ونصب وجرٍّ وجزم، على ما هو مبيّن في قواعد النّحو»[10]. ويعرّفه عباس حسن بأنّه «تغيّر العلامة الّتي في آخر اللّفظ، بسبب تغيّر العوامل الدّاخلة عليه، وما يقْتضيه كل عامل»[11].

وفي شذور الذّهب لابن هشام: «الإعراب أثر ظاهر أو مقدّر يجلبه العامل في آخر الاسم المتمكّن، والفعل المضارع»[12]..

وفي حاشية الصّبّان على شرح الأشمونيّ لألفيّة ابن مالك: «الإعراب في الاصطلاح مذهبان: الأول لفظيّ، واختاره الناظم ـ يعني ابن مالك ـ ونسبه إلى المحقّقين، وعرّفه في التّسهيل بقوله: ما جيء به لبيان مقتضى العامل من حركةٍ أو حرفٍ أو سكون أو حذف. والمذهب الثاني معنويّ، والحركات دلائل عليه، واختاره الأعلم وكثيرون، وهو ظاهر مذهب سيبويه[13]..

والمُطّلع على كتاب سيبويه، يقرأ في أوّله: «هذا مجاري أواخر الكلم من

(9) المرجع السّابق والصفحة نفسها.

(10) المعجم الوسيط، مادّة ـ أعرب ـ.

(11) النّحو الوافي للدكتور/ عبّاس حسن جا/ 46، دار المعارف بمصر 1960.

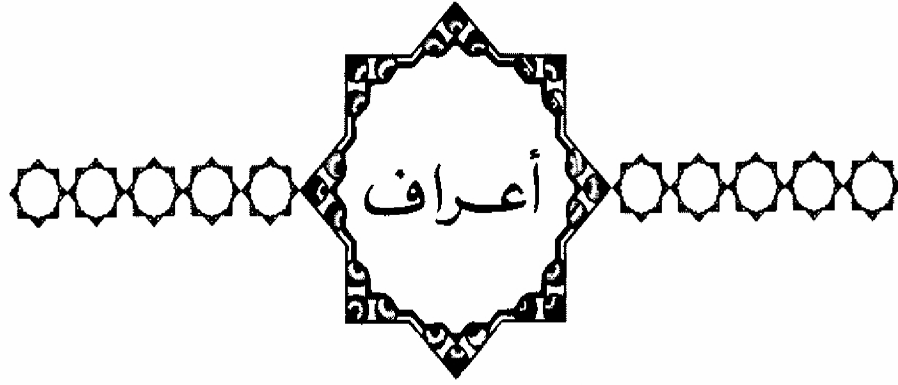
(12) شرح شذور الذهب ص33 ط التجاريّة الكبرى.

(13) حاشية الصّبّان شرح على الأشموني جا ص43 ط التجاريّة الكبرى.

العربيّة»[14] فيعرف أنّ حرف الإعراب في أواخر الكلمات له أحوال أربع: نصب وجرٌّ ورفع وجزم، وأنّه يتغيّر إلى كلّ حالة حسب العوامل الدّاخلة على الكلمة، وبزوال العامل تزول الحركة، وحروف الإعراب للأسماء المتمكّنة، وللأفعال المضارعة لأسماء الفاعلين.

ولا يخفى أنّ بين النّحاة خلافاً في الإعراب أهو أثر لفظيّ أم تغيّر معنويّ؟. ولكلّ فريق أدّلة كثيرة واعتراضات وأجوبة متعدّدة، لا داعي لإيرادها في هذه العجالة؛ لأن المسألة لا طائل تحتها، وليس لها نتيجة عمليّة، فلتُراجع في مصادرها ومظانّها.

(14) الكتاب ج1، ص2 ط بولاق.



الدكتور بشير محمد زقلام

أعراف في اللغة جمع عرف، وهو كل عال مرتفع، يقول أبو البقاء: كل مرتفع عند العرب فهو أعراف[1]. ومن ذلك: عرف الفرس، وعرف الديك[2] سميا بذلك لارتفاعهما على ما سواهما من الجسد.

يقول الشماخ:

وظلَّت بأعراف تعالى كأنها رِماح نحاها وِجهَة الرّيح رَاكزُ[3]

والأعراف أسماء مواضع في بلاد العرب منها أعراف لُبْنى، وأعراف غَمْرَة، يقول طفيل بن عوف الغنوي:

جَلَبْنا من الأعراف أعراف غَمْرَةٍ وأَعْرافِ لُبْنَى الخيلَ من كل مَجْلَبِ[4]

وأعراف نخلٍ: هضاب حُمر في أرض سهلةٍ كما نص معجم البلدان لياقوت وأنشد:

يا من لَثورٍ لَهَقٍ طوَّافِ أعْيَن مشّاءٍ على الأعرافِ[5]

---

(1) الكليات: القسم الأول فصل الألف والعين ص227.

(2) تفسير القرطبي 7: 211.

(3) البيت في ديوانه بشرح أحمد بن الأمين الشنقيطي طبع القاهرة السعادة سنة 1327هـ ص53، وفي جامع البيان للطبري 8: 188.

(4) انظر كتاب دائرة المعارف لبطرس البستاني (أعراف) 3: 766 وتاج العروس (أعراف) 24: 144.

(5) انظر تاج العروس عرف 24: 144 وكتاب دائرة المعارف لبطرس البستاني 3: 766.

ويوم الأعراف: من أيام العرب[6].

والأعراف: ضرب من النخل: وقال الأصمعي: (في كلام أهل البحرين)[7] وذكر السجستاني: أن هذه الكلمة تطلق على البرشوم وهو ضرب من النخل وقال: أنشد بعضهم:

نغرس فيه الزادَ والأعرافا والنابجيَّ مسدِفاً أسدافاً[8]

والأعراف اسم السورة السابعة في القرآن سميت بذلك لورود الأعراف فيها، وهي من السور الطوال[9] وعدد آياتها ست ومائتان، من بينها ثماني آيات مدنية وهي قوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلْهُمْ عَنِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلَّتِى كَانَتْ﴾، إلى قوله تعالى: ﴿وَإِذْ نَتَقْنَا ٱلْجَبَلَ﴾[10].

وقيل المراد بالأعراف: تل بين الجنة والنار، وقيل أعالي السور الذي ضرب بين الجنة والنار[11] يقول أمية بن أبي الصلت:

وآخرون على الأعراف قد طمعوا في جنة حفَّها الرمان والخضر[12]

وأصحاب الأعراف: على السور يرون أهل الجنة فيعرفون أصحابها ببياض وجوههم، وينظرون إلى أهل النار فيعرفون أصحابها بسواد وجوههم[13].

وقيل: هم قوم استوت حسناتهم وسيئاتهم، فلم يستحقوا الجنة بالحسنات، ولا النار بالسيئات، وقيل هم المستشهدون في سبيل الله الذين خرجوا عصاة لآبائهم، وقيل هم قوم أنبياء[14].

---

(6) تاج العروس عرف 24: 144.

(7) تاج العروس عرف 24: 143.

(8) انظر كتاب النخل للسجستاني 91، والنابجي تمره شديد السواد، والمسدف الأسود.

(9) انظر اللآلي الحسان في علوم القرآن 37.

(10) انظر البرهان 1: 200 يقول السيوطي إلا ثمان آيات 7: 160.

(11) انظر البحر المحيط 4: 301، ـ وانظر لسان العرب 11: 146 عرف، الصحاح عرف.

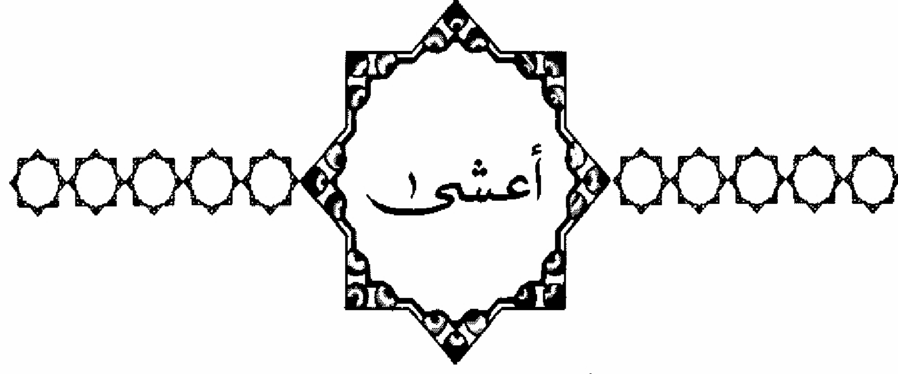
(12) انظر البحر المحيط 4: 302.

(13) انظر معاني القرآن للفراء 1: 379.

(14) انظر الجامع لأحكام القرآن للقرطبي 7: 212.

مراجع المادة

- **البحر المحيط لأبي حيان ط**: مطابع النصر الحديثة الرياض، السعودية.
- **البرهان في علوم القرآن للزركشي تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ط**: الثانية، دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت لبنان (د.ت).
- **تاج العروس للزبيدي تحقيق مصطفى حجازي ط**: حكمة الكويت 1408هـ، 1987م.
- **جامع البيان عن تأويل آي القرآن للطبري ط**: دار الفكر بيروت لبنان 1408هـ 1988م.
- **الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ط: أحياء التراث العربي بيروت 1965م.**
- **الصحاح للجوهري** تحقيق أحمد عبد الغفور عطار الطبعة الرابعة دار العلم للملايين بيروت لبنان 1407هـ 1987م.
- **كتاب النخل للسجستاني** تحقيق د. إبراهيم السامرائي، ط: الأولى، مؤسسة الرسالة 1405هـ 1985م.
- **كتاب دائرة المعارف لبطرس البستاني ط: دار المعرفة بيروت لبنان.**
- **الكليات للعكبري ط**: الثانية، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي دمشق.
- **اللآلي الحسان في علوم القرآن** لموسى شاهين لاشين مطبعة الفجر الجديد القاهرة (د.ت).
- **لسان العرب لابن منظور**، طبعة مصورة عن طبعة بولاق، مطابع كوستا تسوماس بالقاهرة (د.ت).
- **معاني القرآن للفراء**، ط: الآنية، عالم الكتب بيروت 1980م.
- **معجم البلدان لياقوت الحموي**، ط: دار صادر بيروت 1399هـ 1977م.



الدكتور أحمد الذيب

«العشا» مقصور: مصدر الأعشى، وهو الذي لا يبصر بالليل ويبصر بالنهار. وقالوا: وهو سوء البصر بالليل والنهار، يكون في الناس والدواب والإبل والطير. وحكى ثعلب أنه ذهاب البصر كالعمى. ورده ابن سيده والفعل منه عَشِيَ كرضي ـ ودعا ـ قال ابن الأعرابي: العُشْوُ من الشعراء سبعة ومن المجاز ضبطه خَبْطَ عشواء: لم يتعمدْه ... وشبه زهير المنايا بخبط عشواء لأنها تعم الكل ولا تخص.

فقال:

رأيت المنايا خبط عشواء من تصب   تمته ومن تخطىء يُعمَّرْ فيهرمِ(1)

وتعاشى أظهر العشا وأرى من نفسه أنه أعشى وليس به. وتعاشى الرجل في أمره إذا تجاهل. وعشا يعشو إذا أتى ناراً للضيافة. وعشا إلى النار وعشاها واعتشاها واعتشى بها رآها ليلاً على بعد فقصدها مستضيئاً بها.

قال الحطيئة:

متى تأته تعشو إلى ضوء ناره   تجد خير نار عندها خير مُوقد(2)

وعشّى الطير أوقد لها ناراً لتعشى منها فيصيدها. وإن صَدرْتَ عن شيء

(1) شرح المعلقات لابن الأنباري ص288 ـ ط/ دار المعارف.

(2) الديوان ص148/ الحلبي ـ 2/ سورة الزخرف الآية 36.

إلى غيره قلت عشوت عنه، أي أعرضت. ومنه قوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْشُ عَن ذِكْرِ الرَّحْمَٰنِ نُقَيِّضْ لَهُ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ﴾[3].

قال الفراء: معناه من يعرض، وقيل معناه يظلم بصره. وقول ابن عمر «عشّ ولا تغتر» لمن قال له: كما لا ينفع مع الشرك عمل هل يضر مع الإيمان ذنب؟. ومعنى ذلك: اجتنب الذنوب ولا ترتكبها اتكالاً على الإسلام.

والعشوة تلبيس الأمر، تقول: أوطأني عِشوة لبس عليّ، والمعنى فيه أنه حمله على أن يركب أمراً غير مستبين الرشد، فربما كان فيه عَطَبُه. وأصله من عشواء الليل وعُشْوته مثل ظلماء الليل وظلمته. وفي الحديث يا معشر العرب احمدوا الله الذي رفع عنكم العُشوة. يريد ظلمة الكفر، وعَشوة الليل ظلمة أوله، يقال مضى من الليل عَشوة وهو ما بين أوله إلى ربعه. وفي الحديث أنه عليه السلام كان في سفر فاعتشى في أول الليل أي سار وقت العشاء. والعِشاء أول الظلام من الليل. وقيل هو من صلاة المغرب إلى العتمة، والعِشاءان المغرب والعشاء. قال الأزهري: يقال لصلاتي المغرب والعِشاء العشاءان على التغليب كما قالوا أبوان وهما الأب والأم.

والعَشِيّ إذا زالت الشمس عن كبد السماء، قال أبو الهيثم: إذا زالت الشمس دعي ذلك الوقت العشيّ فتحول الظل شرقياً وتحولت الشمس غربية. قال الأزهري: وصلاتا العشي هما الظهر والعصر. وفي حديث أبي هريرة رضي الله عنه صلى بنا رسول الله ﷺ إحدى صلاتي العشيّ فسلم من ركعتين.

قال الأزهري: يقع العشي على ما بين زوال الشمس إلى وقت غروبها كل ذلك عشيّ فإذا غابت الشمس فهو العشاء. والعشية آخر النهار. قال الفراء: في قوله تعالى: ﴿كَأَنَّهُمْ يَوْمَ يَرَوْنَهَا لَمْ يَلْبَثُوا إِلَّا عَشِيَّةً أَوْ ضُحَاهَا﴾ يقول القائل: وهل للعشية ضحى؟ قال: وهذا جيد من كلام العرب يقال: آتيك العشية أو غداتها. وآتيك الغداة أو عشيتها، فالمعنى لم يلبثوا إلا عشية أو ضحى العشية، وجمعها العشيّات، والعشيّ العشايا.

هذا، وقد اشتهر بالأعشى من الشعراء عدد كبير منهم الجاهلي ومنهم

---

(3) سورة الزخرف، الآية: 36.

المخضرم ومنهم الإسلامي، وسأقتصر على الحد الأدنى في التعريف بكل منهم، وتحويل القارىء إلى مصادر دراستهم للاستزادة.

ـ «أعشى» بني أسد ـ واسمه قيس بن بجرة جاهلي، وهو جد عبد اللّه بن الزبير، وهو شاعر مذكور معروف[4].

ـ «أعشى» بني تغلب ـ واسمه عمرو بن الأيهم بن أفلت، نصراني جزري كثير الشعر[5].

ـ «الأعشى» أبو بصير ميمون بن قيس لقب بصناجة العرب، وهو أول من سأل بشعره، وفد إلى مكة يريد النبي ﷺ، ومدحه بقصيدة منها قوله:

أجدك لم تسمع وصاة محمد   نبي الإله حين أوصى وأشهدا

فلقيه أبو سفيان بن حرب فجمع له مائة من الإبل ورده، فلما صار بقاع منفوحة رمى به بعيره فقتله[6].

ـ «أعشى» بني ربيعة ـ وهو عبد اللّه بن خارجة بن حبيب، له أشعار كثيرة في كتاب بني ربيعة بن ذهل، ولهذا الشاعر ابن يسمى الأعشى أيضاً، ولهذا الأخير أشعار في مديح الأسرة المروانية: عبد الملك وسليمان وبشر انتخبها الآمدي من أشعار بني ربيعة[7].

ـ «أعشى» بني عوف ـ واسمه ضابىء ـ وقيل ـ يزيد بن خليد أو (خالد) له شعر جيد في أولاد هند من ذهل بن ذهل، وهم الذين جاورهم فحمد جوارهم، تميز شعره بالحكمة وسداد الرأي، فاتخذ للتمثل به[8].

ـ «أعشى» باهلة ـ واسمه عامر بن الحارث، ويكنى أبا قحفان جاهلي، وهو شاعر مشهور، من عيون شعره قصيدته في رثاء أخيه لأمّه المنتشر «أتتني لسان لا أسر بها. . .»[9].

---

(4) معجم الشعراء للمرزباني ص203.

(5) المصدر نفسه ص69.

(6) المصدر نفسه ص325.

(7) المؤتلف والمختلف للآمدي ص13.

(8) المصدر نفسه ص13/ 14.

(9) الأصمعيات ص87.

ـ «أعشى» همذان ـ واسمه عبد الرحمن بن عبد الله بن الحارث شاعر محسن متقدم اختار الآمدي جزءاً كبيراً من شعره، نادره وجيده من الشعر كثير، قتله الحجاج لخروجه مع ابن الأشعث عليه، من أشهر شعره قصيدته «إن الخليط أجد منتقله. . .»[10].

ـ «أعشى» بني ضَوْزَةَ العنزيين ـ واسمه عبد الله بن سنان، كان حليفاً في بني حنيفة بن لجيم، من مختار شعره قصيدته التي منها «خف القطين فراحوا منك أو بكروا. . .» ويروى أنها لأبي الحويرث، وقيل هو نفسه أبو الحويرث[11].

ـ «أعشى» بني جِلاَّن ـ واسمه سلمة بن الحارث، هجا قوماً من بني عمه[12].

ـ «أعشى» بني مازن ـ وعند الطيالسي أعشى بني حرماز، وفد على النبي صلى الله عليه وآله وسلم فأنشده.

يا سيد الناس وديَّان العرب إليك أشكو ذربة من الذرب[13]

ـ «أعشى» بني نهشل ـ اسمه الأسود بن يعفر، شاعر معروف مجموع شعره في ذيل ص293/ 310 من ديوان الأعشى الكبير[14].

ـ «أعشى» طرود ـ اسمه إياس بن عامر بن سليم، ويكنى أبا الخطاب، وطرود حيٌّ من فهم في بني خفاف[15].

ـ «أعشى» بن معروف ـ اسمه خيثمة بن معروف بن الكميت بن ثعلبة[16].

ـ «أعشى» عكل ـ واسمه كهمس بن قعنب، شعره جيد، له ديوان شعر اختار منه الآمدي كما اختار من رجزه، كان يلاحي بلالاً ونوحاً ابني جرير ويهاجيهما[17].

---

(10) دائرة المعارف الإسلامية ـ م2 ـ ص320.
(11) المؤتلف والمختلف للآمدي ص13.
(12) المصدر نفسه ص15.
(13) المصدر نفسه ص15/ 16.
(14) المصدر نفسه ص16.
(15) المصدر نفسه ص17.
(16) نفسه ص18.
(17) نفسه ص18/ 19.

ـ «أعشى» بني عقيل ـ واسمه معاذ بن كليب، كان يغاور بني الحارث (يبادلهم الإغارة) وكان شاعراً فارساً، معدوداً في طبقة الفرسان[18].

ـ «أعشى» بني مالك ـ من رهط الفجاج، اشتهر بالرجز دون الشعر، وصف نفسه فقال:

أصبحت أعشى كبيراً قد تخوَّنني ريب الزمان وقدماً كان ريَّابَا

له ديوان مفرد، وقصائد في حرب قيس وتغلب[19].

ـ أعشى ـ تميم ـ وهو الأعشى بن زرارة بن النبَّاش التميمي أحد بني أُسيد، له شعر في رثاء قتلى بدر من المشركين[20].

المصادر

1 ـ أساس البلاغة للزمخشري/ ج2 مادة (عشا) ط/ دار الشعب القاهرة 1961م.

2 ـ تاج العروس على شرح القاموس للزبيدي ج10 ـ مادة (عشو) دار صادر ـ بيروت 1966م.

3 ـ تاج اللغة وصحاح العربية للجوهري/ ج6 ـ مادة ـ (عشا) دار العلم للملايين ط/ 4 ـ 1407هـ.

4 ـ القاموس المحيط للفيروزآبادي ج4 ـ مادة (العشا) ط/ 3 بولاق ـ مصر 1302هـ.

5 ـ لسان العرب لابن منظور ج19 ـ مادة (عشا) ط/ أولى ـ بولاق ـ مصر 1307هـ.

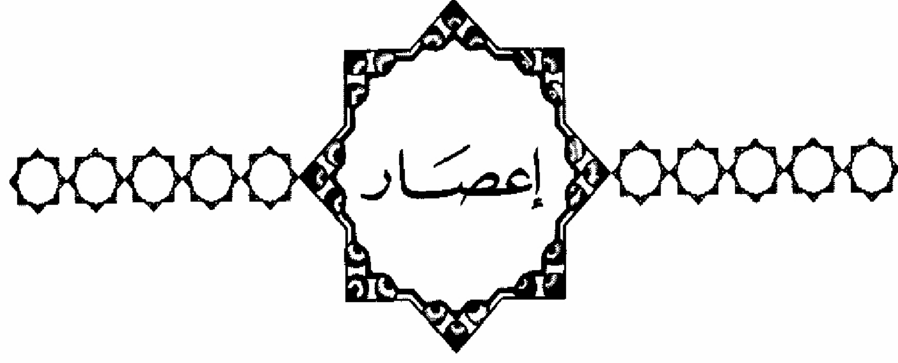
6 ـ مختار القاموس للطاهر الزاوي ـ مادة ـ (عشو) ط/ 2 ـ الدار العربية للكتاب ـ ليبيا ـ تونس 1395هـ.

(18) نفسه ص19.

(19) نفسه ص20.

(20) نفسه ص20.

7 ـ المعجم الوسيط/ مجمع اللغة العربية ـ ج2 ـ مادة (عَشِيَ) ط/ مصر ـ 1381هـ.
8 ـ معجم الشعراء للمرزباني/ تحقيق عبد الستار فراج (د/ ت).
9 ـ المؤتلف والمختلف للآمدي/ دار إحياء الكتب العربية/ القاهرة ـ 1381هـ.
10 ـ الأصمعيات ـ اختيار الأصمعي ـ تحقيق شاكر وهارون ـ ط/ 3 ـ دار المعارف ـ مصر.
11 ـ دائرة المعارف الإسلامية المجلد الثاني مادة (أعشى) ص320.



الأستاذ عبد السلام محمد أبو سعد

الإعصار: ريح عاصفة، تستدير في الأرض، ثم تنعكس نحو السماء، حاملة للغبار، فتكون كهيئة العمود[1]، وتسمى الزوبعة، وهي عادة يكون لها صوت يشبه الصفير، وينتج عنها نوع من الدمار.

وأعصَر الرجل: دخل في العصر. وأعصَرت المرأة: بلغت شبابها ونضجت[2].

والمعصِرات: السحب التي تحمل المطر. وأُعصر الناس: أصيبوا بالمطر. ومنه قراءة: ﴿وَفِيهِ يُعْصَرُونَ﴾[3] بضم الياء وفتح الصاد.

وقال قوم: المعصرات الرياح ذوات الأعاصير، أي الوهج والغبار. وروي مثل ذلك عن ابن عباس[4].

قال الأزهري: «وقول من فسر المعصرات بالرياح أشبه بمراد الله عز وجلّ، لأن الأعاصير من الرياح ليست من رياح المطر»[5].

---

(1) انظر لسان العرب، وصحاح اللغة، مادة: (عصر) وتفسير المنار، للسيد رشيد رضا؛ 3/ 96.

(2) لسان العرب والصحاح، المادة نفسها.

(3) سورة يوسف، الآية: 49. وانظر المصدرين السابقين، اللسان والصحاح.

(4) اللسان والصحاح.

(5) لسان العرب، المادة نفسها.

وهو يشير إلى قوله تعالى: ﴿فَأَصَابَهَآ إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَٱحْتَرَقَتْ﴾[6].

وقال ابن عطية: «الريح الشديدة، العاصف، التي فيها إحراق لكل مامرت عليه، يكون ذلك في شدة الحر، وفي شدة البرد، وكل ذلك من لفح جهنم ونَفَسها» وأيد قوله بحديث صحيح رواه الشيخان، وأصحاب السنن، وأحمد[7].

ويؤيد هذا أن الآيات التي وردت فيها ريح العذاب تحمل نفس المعنى من الدمار والعقاب والهلاك:

ففي سورة فصلت ذكر الله الريح التي أرسلها على عاد فأهلكتهم، فقال:

﴿فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا صَرْصَرًا فِيٓ أَيَّامٍ نَّحِسَاتٍ﴾[8]. والصرصر: الريح الباردة أو التي لها صوت شديد، وهي ريح مهلكة مدمرة[9].

وفي الأحقاف قال: ﴿رِيحٌ فِيهَا عَذَابٌ أَلِيمٌ تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾[10] والدمار والهلاك، فهي تهلك كل شيء أرسلت إليه[11].

وقال تعالى في الذاريات: ﴿وَفِي عَادٍ إِذْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ ٱلرِّيحَ ٱلْعَقِيمَ * مَا تَذَرُ مِن شَيْءٍ أَتَتْ عَلَيْهِ إِلَّا جَعَلَتْهُ كَٱلرَّمِيمِ﴾[12]. والعقيم: التي لا بركة فيها، بل فيها الدمار والهلاك. والرميم: الفاني المتقطّع[13].

وفي سورة القمر، قال الله تعالى: ﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا صَرْصَرًا فِي يَوْمِ نَحْسٍ مُّسْتَمِرٍّ * تَنزِعُ ٱلنَّاسَ كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ مُّنقَعِرٍ﴾[14].

(6) سورة البقرة، الآية: 266.
(7) المحرر الوجيز، الطبعة القطرية 2/ 444.
(8) سورة فصلت، الآية: 16.
(9) انظر: ابن عطية، المحرر الوجيز: 13/ 17.
(10) سورة الأحقاف، الآيتان 24، 25.
(11) المحرر الوجيز 13/ 361.
(12) سورة الذاريات، الآيتان: 41 ـ 42.
(13) المحرر الوجيز 14/ 32، 33.
(14) سورة القمر، الآيتان: 19، 20. وانظر المحرر الوجيز لابن عطية 14/ 155.

وقال تعالى، في سورة الحاقة: ﴿وَأَمَّا عَادٌ فَأُهْلِكُواْ بِرِيحٍ صَرْصَرٍ عَاتِيَةٍ﴾[15] والعاتية: الشديدة المهلكة[16].

ويؤيد هذا الحس والواقع، فإن ما نراه اليوم، ونشاهده من الأعاصير التي تحطم المدن والطرقات، وتقتلع الأشجار والجسور في الشرق والغرب خير شاهد على ذلك.

وعلى ذلك، تكون الإعصار من الجوائح التي تصيب الثمار، وسائر المزروعات، وتهلك كل ما تأتي عليه، بل هي أم الجوائح.

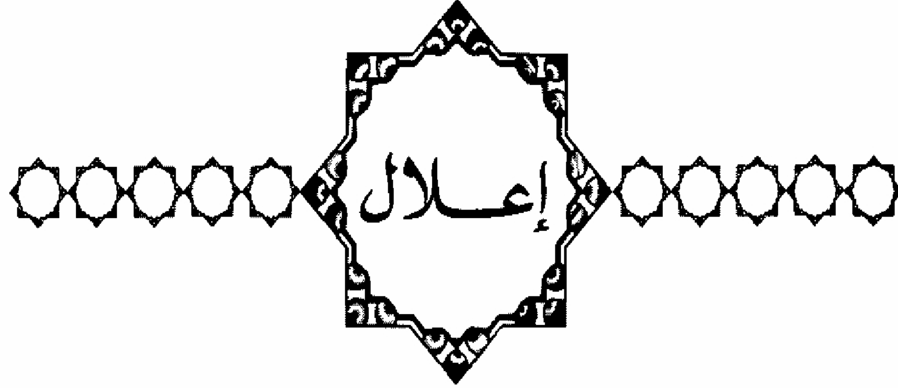
والجوائح: جمع جائحة، وهي استئصال الشيء وانتزاعه، وهي الشدة والنازلة العظيمة تصيب المال في سنة أو فتنة[17].

---

(15) سورة القمر، الآية: 19، 20.

(16) ابن عطية المحرر الوجيز 14/ 155.

(17) انظر: لسان العرب، وصحاح اللغة: مادة (جوح)، والقوانين الفقهية، لابن جزي: 173.



الدكتور علي أبو القاسم عون
جامعة الفاتح - كلية الآداب

للعين واللام المكررة ثلاثة معانٍ أصلية: أحدها التكرر أو التكرير، والآخر الإعاقة، والثالث الضعف في الشيء[1]، فالأول العَلَلُ، وهي الشربة الثانية، والآخر العِلَّةُ، وهو حدث يشغل صاحبه عن وجهه ويعوقه، والأصل الثالث: العِلَّةُ، وهي المرض، والضعف، فـ(علّ) الرجل يعِلُّ عِلَّةً فهو عليل[2].

والعَلُّ من الرجال المسنُّ الذي تضاءل وصغر جسمه، قال المتنخل:

لـيـس بِـعَـلٍّ كـبـيـرٍ لا شـبـابَ لـه ... لكنْ أُثَيْلَةُ صافي اللونِ مُقْتَبَلُ[3]

فإذا كان من أهم المعاني الأصلية الثلاثة للعلة هو الضعف والمرض الشاغل، فعند الفلاسفة كل ما يصدر عنه أمر آخر بالاستقلال أو بواسطة انضمام غيره إليه هو علة لذلك الأمر[4].

والعلة عند العروضيين زحاف خاص بالأعاريض والضروب وهي تقع على الأسباب والأوتاد، وتكون بالزيادة والنقص[5].

---

(1) معجم مقاييس اللغة: (علّ).
(2) نفسه.
(3) نفسه: (علّ)، و(قبل).
(4) المعجم الوسيط: (علّ).
(5) العروض الواضح: 45.

وعلّل الكلمة في اصطلاح الصرفيين ذكر وجهها من الإعلال، أو أدخل فيها الإعلال[6].

والإعلال في اللغة مصدر أعلّ المنافق أي أصيب بالعلة[7] وأعلّ الرجل وقعت العلة في ماله[8].

والإعلال في اصطلاح الصرفيين تغيير حرف العلة بالقلب أو التسكين أو الحذف للتخفيف[9]، أو هو تغيير يطرأ على أحد أحرف العلة الثلاثة (و ـ أ ـ ي) وما يلحق بها وهو الهمزة بحيث يؤدي هذا التغيير إلى حذف الحرف أو تسكينه أو قلبه حرفاً آخر من الأربعة مع جريانه في كل ما سبق على قواعد ثابتة يجب مراعاتها[10].

وللإعلال ثلاثة أنواع[11]:

1 ـ إعلال بالقلب، وهو قلب حرف العلة إلى حرف آخر للتخفيف، نحو: صاغ، وباع، وقيل إلى مطلق حرف، فيشمل نحو: اتّقى، واتّسر، واتّصل، وتراث.

2 ـ إعلال بالتسكين، وهو عبارة عن تسكين حرف العلة للتخفيف بنقل حركته إلى ما قبله، كما في: يسوغ، ويصوغ ويستبين، ويبيع، أو بحذفها كما في يسمو، ويقضي.

3 ـ إعلال بالحذف، وهو عبارة عن حذف حرف العلة للتخفيف كما في: يَصِفُ، ويَزِنُ، وصِفْ، وزِنْ.

واللفظ المعتل عند النحاة هو الذي لامه حرف علة، وعند الصرفيين

(6) المعجم الوسيط: (علّ).

(7) القواعد والتطبيقات في الإبدال والإعلال، عبد السميع شبانة، ص:6، ط4، مطبعة الفتوح.

(8) الأفعال، ابن القطاع، ج2/ 387.

(9) شرح شافية ابن الحاجب، للشيخ رضي الدين الاستراباذي، 3/ 66 ـ 67، شذ العرف: 109، معجم القواعد العربية في النحو والصرف، عبد الغني الدمّر: 68.

(10) النحو الوافي، ج4/ 756 ـ 757.

(11) القواعد والتطبيقات في الإبدال والإعلال: 7.

يغلب إطلاقه على ما فيه حرف علة أو أكثر بغير تقييد بالآخر أو غيره[12].

واللفظ المعتل الجاري مجرى الصحيح هو ما آخره ياء أو واو متحركتان قبلهما ساكن، نحو: مرميٌّ، ومغزوٌّ، وظبيٌ وحلوٌ[13].

واللفظ المعلّ عند الصرفيين، هو المشتمل على حرف علّة بشرط أن يكون هذا الحرف قد أصابه تغيير نحو: صام وهام، فإنّ أصلهما صوَم وهيَم، ثم انقلبت الواو والياء ألفاً[14].

واشتهر في اصطلاح الصرفيين الحذف الإعلالي للحذف الذي يكون لعلة على سبيل الاطراد كحذف ياء قاضٍ[15].

ويلاحظ أنّ العلاقة موصولة بين الإعلال الاصطلاحي وهو تغيير حرف العلّة للتخفيف، والأصل المعنوي الثالث لجذر الكلمة وهو الضعف، فحروف العلة ضعيفة لا تقوى على حمل الحركة لذلك يصيبها التغيير الذي نص عليه المصطلح.

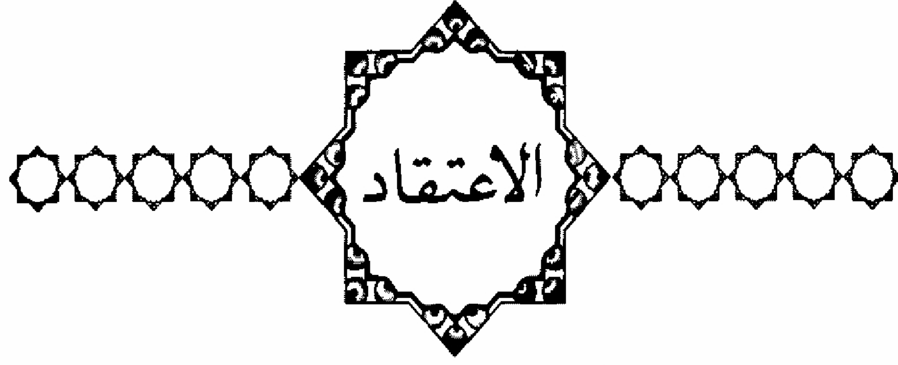
---

(12) النحو الوافي، ج4/ 760.

(13) نفسه.

(14) نفسه.

(15) كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج1/ 234.



الدكتور مسعود عبدالله الوازني

تحتل مادة الاعتقاد حيزاً كبيراً في معاجم اللغة وفي غيرها من كتب التراث والموسوعات والبحوث المتعلقة بالاتجاهات العقيدية والفلسفية حتى تكاد تصبح من أغنى الالفاظ وأكثرها ثراء على الإطلاق وأدقها تعبيراً عن خلجات النفس والضمير والوجدان وأدب السلوك لصلتها الوثيقة بأفعال القلب وأحكام العقل وتصوراته الذهنية المجردة وبخاصة بعد نزول القرآن الكريم الذي رفع قيمة هذا المدلول وأعلى من شأنه وفتح أمامه آفاقاً واسعة ومعاني سامية تتصل بعقائد المسلم وخطرات نفسه وصدق مشاعره ومطابقة سلوكه لحقيقة إيمانه.

ولما كانت دلالة هذا اللفظ اللغوية تتشابك مع المعنى الاصطلاحي مكونة معه نسيجاً يتصل فيه آخرها بأولها دعت الضرورة إلى التوقف قليلاً عند معاجم اللغة للكشف عن ثراء هذا اللفظ دون التعرض لذكر الصور المجازية المنبثقة من حقيقة هذا اللفظ أو التوسع في المعاني ذات العلاقة بجذر الكلمة أو الخوض في التفاصيل من نحو عقود البيوع والزواج والعقد النفسية وما إليها وأن أول ما يلفت النظر مجيء مصدر الاعتقاد من فعل تلتقي فيه بنية الفعل المجرد والمزيد في معنى واحد ففي لسان العرب اعتقد كعقد ومنه قول جرير:

أسيلة معقد السمطين منها ... وريًّا حيث تعتقد الحقابا

وعقد التاج فوق رأسه واعتقده عصبه به وأنشد ثعلب لابن قيس الرُقيات:

يـعـقـد الـتـاج فـوق مـفـرقـه   عـلـى جـبـيـن كـأنـه الـذهـب

واعتقد فلان عقدة إذا اشترى ضيعة واتخذ مالاً أي اقتناهما وكان الرجل إذا اتخذ ذلك فقد أحكم أمره عند نفسه واستوثق منه ثم صيروا كل شيء يستوثق به الرجل لنفسه ويعتمد عليه عقده ويقال للرجل إذا سكن غضبه تحللت عقده.

وفي الحديث أن رجلاً كان يبايع وفي عقدته ضعف أي رأيه ونظره في مصالح نفسه، والعقدة من الشجر ما اجتمع وثبت أصله يريد الدوام ومنه جاء قولهم آلف من غراب عقدة. والجمع عقد وعقاد وفي أرض فلان عقدة تكفيهم سنتهم يعني مكاناً ذا شجر يدعونه وكل ما يعتقده الإنسان من العقاد فهو عقدة له والعقد العهد والجمع عقود ويقال عهدت لفلان في كذا أي ألزمته ذلك واعتقد كذا عقد عليه القلب والضمير وقيل العقيدة ما يدين الإنسان به[1].

واصطلاحاً يطلق الاعتقاد على مطلبين الأول التصديق مطلقاً سواء أكان جازماً أم غير جازم مطابقاً أم غير مطابق ثابتاً أم غير ثابت، والثاني أحد أقسام العلم وهو اليقين، وفي المشهور هو الحكم الجازم المقابل للتَّشكيك بخلاف اليقين، وقيل هو إثبات الشيء بنفسه وقيل هو التصور مع الحكم بالطرف الراجح وفي كل الأحوال فهو يطلق على الأمور المعنوية القائمة على التصورات الذهنية المجردة المتصلة بعالم الغيب أو بما يعرف بالنظرة الميتافيزيقية أو الواقع الأيديولوجي.

وقد عرضت الموسوعة الفقهية تحت مادة الاعتقاد لكل من العلم واليقين والاعتناق بإيجاز موضحة ما بين هذه الألفاظ من تفاوت في درجة القوة والرسوخ والعموم والخصوص وعقدت في ذلك مقارنة اعتبرت فيه اليقين أخص من الاعتقاد وأكثر رسوخاً منه لمطابقته للواقع الثابت الذي لا يقبل التشكيك، كما عرضت العلم لعلاقته بالإدراك مطلقاً تصوراً كان أو تصديقاً يقينياً أو أغير

(1) انظر في هذا ابن منظور لسان العرب وكذلك الزمخشري أساس البلاغة (ط1/ 1972) دار الكتب القاهرة مادة اعتقاد.

يقيني فاعتبرته بهذا المعنى أعم من الاعتقاد، واستثنت حالة واحدة يكون فيها بمعنى الخصوص إذا ورد بمعنى اليقين[2].

وعلى الرغم من أن منهج التعليل اللغوي يتسق مع صحة هذا الإطلاق[3] فإن مطابقة أحكام هذا المصطلح للواقع قد تتداخل معه حالات من الشك والوهم أو العناد فتخرجه من حد الجزم والصحة لتجعل الأحكام في مثل هذه الحالات فاسدة كما هو الحال عند من يستيقن أمراً ويقابله بالجحود كما نصت على ذلك الآية الكريمة: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾[4] أو يعتقد في صحة أمر ما وهو فاسد لعدم مطابقته للواقع كما هو واضح في اعتقاد الفلاسفة في قدم العالم أو التثليث عند المسيحيين.

أما متى ساد هذا المصطلح فإنه من الصعب تحديد الفترة الزمنية وكل الذي بين أيدي الباحثين أن المصطلح جاء مطابقاً لما وضع له ومصوراً في جميع المراحل التاريخية لتلك الجهود سواء ما كان منها في تلك المراحل المبكرة التي كانت تتقيد بما توحي به النصوص دون الدخول في تفاصيل دقيقة وهو ما يعرف بمذهب التوقف أو اللجوء إلى الإغراق في التأويل من نحو ما ورد في عقائد السلف المتمثلة في آراء الإمام مالك بن أنس والإمام أبي حنيفة في الفقه الأكبر والإمام أحمد بن حنبل وأبي منصور الماتوريدي في كتابه التوحيد أو تلك البحوث التي كانت تنحو منحى الكلام القائم على الجدل بعد أن تسرب المنطق الأرسطي والفكر اليوناني إلى بيّنات البحث والمناظرة وأصبح ما يعرف بالجوهر

---

(2) انظر في ذلك الموسوعة الفقهية (ط1/ 1993) دار الصفوة وكذلك الكفوي. الكلمات في معجم المصطلحات والفروق اللغوية (ط1/ 1981) إحياء التراث العربي ـ دمشق، وكذلك التهانوي محمد علي الغاروقي ـ كشاف اصطلاحات الفنون (ط3/ 1373 ـ 1861م) منشورات شركة خياط المكتبة الإسلامية بيروت.

(3) يقوم منهج التحليل اللغوي على معايير أربعة لبيان صحة استعمال «اللفظ» اللغة والعرف والدين أو الشرع والاصطلاح د. أحمد محمود صبحي يحيى بن حمزة وآراؤه الكلامية (ط1) منشورات العصر الحديث.

(4) سورة النمل، الآية: 14.

والعرض والجزء الذي لا يتجزأ بتصدَّر علم العقائد كما أصبح هذا المصطلح يصور إلى حد بعيد اتجاهات الفرق المختلفة ويكشف عن نظرتها في أحاديث كثيرة من نحو عودة المسيح ورؤية الله في الآخرة التي اعتبرها فريق من المسلمين أخبار آحاد لا توجب الاعتقاد وخالفهم الأشاعرة فاعتبروها أخباراً مستفيضة[5] بل أصبح هذا المصطلح مصدر إدانة واتهام فيمابين الفرق دون تفريق بين ما هو أصلي من صميم الاعتقادات المجمع عليها وما هو موضوع خلاف، لا حرج على العلماء في المذاهب إن اختلفت الآراء فيه[6].

(5) د. أحمد محمود صبحي في علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين - الأشاعرة (ط5/ 1985) دار النهضة العربية بيروت ص16.

(6) المصدر السابق، ص120.

أُسس التقويم لأبحاث المَجلّة

تمر الأبحاث والمقالات الواردة على المجلة بمرحلة التقويم والنقد، وفيها تحال الأعمال المقدّمة لها إلى مقوِّم متخصِّص في الموضوع المراد نقده؛ على أن يكتب رأيه صريحاً في إحدى الصور التالية:

1 ـ موافقة للنشر بدون ملاحظات.

2 ـ موافقة مع ملاحظات يرى تعديل البحث على أساسها.

3 ـ رفض للبحث مع ملاحظات تفسيرية.

يعود البحث إلى صاحبه في الحالتين الأخيرتين لتعديل بحثه وفقاً لما يراه سديداً من ملاحظات المقوِّم، وله رفض الملاحظات بردّ علمي آخر يدحض فيه ردود ذلك المقوِّم ويوضح مَوَاطن الزّلل في نقده.

يحال البحث في حالة اختلاف الباحث والمقوّم وإصرار كل منهما على رأيه إلى حكم من درجة علمية أعلى تكون له مهمة ترشيح البحث للنشر أَو عدمه، على أن يكون لهيئة التحرير رأيها في تقويم البحث بحسب المعايير التي وضعتها لقبول المواد المنشورة(*).

مع ملاحظة أن المقوِّم لا يعرف اسم الكاتب ولا العكس حتى يكون النقد موضوعياً في جميع الأحوال، وإننا لنأمل ـ مع ذلك ـ أن يلتزم المقوِّمون النزاهة ولين القول في نقد الأعمال المقدّمة لهم، كما نرجو من الكتَّاب أن يعتبروا ما يجدونه من ملاحظات على أبحاثهم سبيلاً من سُبل إثراء البحث ودليلاً على أهميته.

(*) انظر الصفحة الأولى من الغلاف الأخير في كل أعداد المجلة.



مجلة كلية الدعوة الإسلامية

مجلة إسلامية - ثقافية - جامعة - محكمة - تصدر سنويًا

العدد السابع عشر

1430 من ميلاد الرسول ﷺ الموافق 2000 ف

تصدر عن

كلية الدعوة الإسلامية

الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى - طرابلس



BULLETIN OF THE FACULTY OF The Islamic Call

SEVENTEENTH YEAR

Correspondence To:

Socialist People's Libyan Arab Jamahiriya - Tripoli

FACULTY OF THE ISLAMIC CALL

P.O. Box: 71771 - Tel: 4800167

1 Libyan Dinar or equivalent